معانى الفلسفة

تأليف
الدكتور
احمد فؤاد الأهوانى
مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

[القاهرة : ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م]
الطبعة الأولى

ملتزم الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

كلمة المؤلف

رأيت الناس فى مصر والشرق العربى مقبلين إقبالا منقطع النظير على قراءة كتب الفلسفة والاطلاع على أفكار أصحابها . ولم يكن ذلك هو المألوف منذ عهد قريب ، بل كانت الفلسفة عنواناً على الإغراب والتعقيد والغموض ، وكان التفلسف سمة الخارجين عن جادة الطريق . حتى إذا شذ أحد عن الأفكار الدارجة، أو طلع برأى جديد قيل له : لا تتفلسف ، كأن الفلسفة رذيلة من الرذائل يتهم بها صاحب التفكير المعوج المنحرف ؛ فرهبها الناس وانصرفوا عنها ، وظلت حبيسة الكتب ، بعيدة عن الأذهان غريبة عن القلوب .

وإقبال الناس على الفلسفة يحمل الدليل على يقظة هذا الشعب ، ونفض غبار الكسل والجمود عن العقول . فقد صحبت الفلسفة الحضارة الإسلامية فى أوجها ، حتى لقد وصفها أبو يعقوب الكندى ، فيلسوف العرب ، فى رسالته إلى الخليفة المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى فقال : إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة .

ويرى أوجست كنت أن الإنسانية تمر فى أدوار ثلاثة : الدور الدينى ، والدور الميتافيزيقى أو الفلسفى ، والدور العلمى . فإن قيل : إننا فى عصر العلم ولا حاجة بنا أن نعود القهقرى إلى عصر الفلسفة ، قلنا : ولكننا فى فجر النهضة ولا بد لنا من اجتياز دور الفلسفة ، حتى لا تكون هناك فجوة أو طفرة بين العصرين .

و بعد : فهل وقع الطلاق فعلا بين العلم والفلسفة ؟ أم لا تزال الإنسانية فى حاجة إليهما جميعا ؟ !! .

مهما يكن من شىء فإن اتجاه الشعوب الشرقية اليومَ إلى الفلسفة ، كما يتجهون إلى العلم .

فرأيتُ من الخير أن أمهد لطلاب المعرفة والحكمة بهذا الكتاب أفتح لهم أبواب هذه الصناعة ، حتى يستقيم الطريق ، وترفع منه الأشواك التى كانت تضفى على الفلسفة ما يكتنفها من غموض و إبهام .

و إنى لأستلهم فى هذا المؤلف روح أستاذنا المغفور له الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر مصطفى عبد الرازق . عنه أخذت الوضوح فى الفكر ، والدقة فى التعبير ، والسعى وراء الحق ، وهى خلال جعلت منه الفيلسوف الحق .

أكتوبر سنة ١٩٤٧ — أحمد فؤاد الاهوانى

القسم الأول

لفظ الفلسفة

أكبر الظن أن الناطقين بالضاد يلفظون كلمة الفلسفة ولا يعرفون أصلها فى الاشتقاق .

هى لفظة يونانية نقلها العرب فى عصر الترجمة . قال الفارابى : « اسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل فى العربية . وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا ؛ ومعناه إيثار الحكمة . وهو فى لسانهم مركب من « فيلا » ومن « سوفيا » . ففيلا الإيثار ، وسوفيا الحكمة . والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم : « فيلوسوفوس » . فإن هذا التغيير هو كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذى يجعل الوكد من حياته ، وغرضه من عمره الحكمة » .

فالفلسفة إذن هى محبة الحكمة . وذكر شيشرون أن فيثاغورس هو الذى وضع هذه اللفظة فقال : لست حكيما ، ولكنى محب للحكمة .

وجاء فى ختام محاورة فيدر أن سقراط أمر فيدر أن يخبر ليسياس برسالة الآلهة ، وفحواها : أن هوميروس وسولون وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين إذا كانت كتاباتهم تستند إلى معرفة الحقيقة ، فلا ينبغى أن يسموا كذلك ، بل الأليق أن يُنعتوا بلقب أسمى .

فيدر ـ وما ذلك الاسم الذى تطلقه عليهم ؟ .

سقراط ـ لا أسميهم حكماء ، لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا الله وحده ! ، وإنما أسميهم محبى الحكمة أى (فلاسفة) .

غير أن هـذا التعريف التاريخى لهذه اللفظة لا يدلنا على شىء ، فقد أحالنا من لفظة محبة الحكمة إلى الحكمة ، وجعل الله هو الحكيم والحكمة من صفاته . فما الحكمة وما الحكيم ؟ !! .

قال الفيومى صاحب المصباح المنير : « الحكمة وزان قصبة للدابة ، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماح ونحوه . ومنه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال » .

وبحث الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق عن أصل الفلسفة عند المسلمين فى كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، فانتهى إلى أننا « كثيراً ما نجد فى كتب مؤلفى العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس ، وعبروا بحكماء الإسلام وفلاسفة الإسلام . والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو » .

الواقع أن الحكمة أنبل المعارف ، والمتصف بها أنبل الناس . قال تعالى : ﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا ﴾ . فالحكمة أسمى شىء فى الحياة . وليست الحكمة النظر بالبصر فحسب ، بل بالبصر والقلب معاً ، أو بعين الحس والعقل إلى هذا العالم الذى وجدنا فيه . وقد يقول قائل : وهل يوجد من لا ينظر ؟ فنجيب : نعم ، لأن معظم الناس لا يستفيدون من حواسهم ، وتقع أمامهم الأشياء المختلفة وهم لا يشعرون . وقد حث الله تعالى على النظر فقال : ﴿ وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وقال ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ﴾ .

ولكل إنسان نظرة فى الحياة : فى أصلها وغاياتها ، وفى مصير هذا الإنسان ، وفى البعث والخلود ، وفى الخير والشر .... فهذه أسئلة لا بد أن كل واحد قد فكر فيها ، وانتهى إلى رأى حقاً كان أم باطلا . فإن قلت : ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق ؛ قلنا : إن الشكاك واللاأدريين من الفلاسفة .

وعلى هـذا نستطيع أن نقول : إن كل إنسان ، وما دامت له نظرة فى الحياة فهو فيلسوف .

ويذهب الأستاذ فروست[1] فى مقدمة كتابه إلى أن كل إنسان ، فلاحا كان أم من رجال المال ، كاتبا أم قائدا ؛ حاكما أم محكوما ، فهو فيلسوف بمعنى الكلمة . ذلك أن الإنسان بما هو إنسان، وقد وُهب دماغا راقيا وجهازا عصبيا، فلا بد له من التفكير، والتفكير مطية الفلسفة .

ويقول برتراند رسل[2] فى مقدمة كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » ما فحواه :

« تنشأ التصورات عن الحياة والعالم ، تلك التى نسميها تصورات فلسفية، عن عاملين : الأول التصورات الدينيـة والخلقية الموروثة ، والثانى هـذا النوع من البحث المعروف « بالبحث العلمى » . وقد اسـتخدم لفظ « الفلسفة » بأشـكال مختلفة ، بعضها واسع وبعضها ضيق . وسوف أستخدم هذا اللفظ على معناه الواسع ، مما سوف أبينه . فالفلسفة عندى شىء متوسط بين الدين والعلم . فهى تشبه الدين من جهة أنها تحتوى على تأملات فى أمور لم تصبح بعد يقينية . وتشبه العلم من جهة أنها تلجأ إلى العقل لا إلى التقاليد أو الوحى . فإذا كان العلم يختص بالمعرفة المحدودة ، والدين بالعقائد التى تتخطى نطاق المعرفة المحدودة ، فبين العلم والدين « شقة حرام No Man's Island » هى الفلسفة .

وهناك كثير من الأسئلة لا يجيب العلم عنها، ولا تصل إجابات رجال الدين عنها إلى حد الاقناع، كما كان الأمر فى الأجيال الماضية . مثال ذلك هل العالم عقل ومادة ؟ ! وإذا كان الأمر كذلك فما العقل وما المادة ؟ هل يخضع العقل للمادة ، أم هو مستقل عنها ؟ هل للعالم غاية .... الخ » .

ويرى روستان[3] أن كل إنسان فى خلال حياته يقبل نوعا من الفلسفة عن وعى

---

(1) Frost : The Basic Teachings of the Great Philosophers. Philadelphia, 1945.

(2) Bertrand Russell : History of Western Philosophy. New York 1945

(3) Roustan : Le Çons de Philosophie, Paris 1923, P 2

أو عن غير وعى ، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة ، وعن دوره فى هذا العالم ، وعن الخير والشر . وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد ، وعن دوافع القلب ، وهواتف الوجدان . ولم يمنع الجهل من جرأة الجهال على إعلان رأيهم فى طبيعة النفس والموت والله .

***

على هذا المعنى الواسع نفهم معنى الفلسفة :

فهى أولا نظرة شاملة إلى الحياة فى مجموعها .

وهى من جهة أخرى حل المشكلات التى تتوسط بين العلم والدين .

وهى من جهة ثالثة الآراء التى تنتهى إلى العمل والسلوك ، ما دامت سنة الحياة الحركة والنمو والابداع . والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة فى الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة ، ويردونها إلى ألفاظ جوفاء ، كأنها تعيش فى صحراء جرداء .

ولقد كان سقراط فيلسوفا على هذا المعنى الذى نراه : لم يؤلف كتبا ، ولم يدون رأيا ، ولكنه كان يعلم الناس فى الشوارع والأروقة والملاعب ، فكان هو الحكمة الحية ، والفلسفة المتنقلة .

هذه الفلسفة الحية ، أو فلسفة الحياة ، لا تستطيع أن تحدها ، أو تعرفها . ففى كل جيل لها مدلول ، وفى كل عصر لها تعريف . وهذا يقتضى النظر فى التاريخ لاستقصاء تطور مفهومها مع الزمان .

تطوّر الفلسفة

الفلسفة على خلاف العلم من حيث معالجة كل منهما : فموضوع الفلسفة هوموضوع تاريخها ، أما العلم فلا يعنى بتاريخه ، بل يضرب صفحاً عن هذه المقدمات التاريخية الطويلة ، ويبدأ بالنظر إلى الأشياء كما هى . أما الفلسفة فلم تستقر بعد ، ولم تصل إلى نتيجة يطمئن إليها العقل . فلا بدلنا من الاطلاع على الأنظار المختلفة للفلاسفة نحوالحياة، أى لا بد من الاطلاع على تاريخ الفلسفة . وهذا هو معنى قولنا : الفلسفة هى تاريخ الفلسفة .

والحياة أو الكون أو الوجود ينقسم قسمين: الأول هو الإنسان، والثانى كل ماعدا الإنسان : أى الأشياء الخارجية من جماد ونبات وحيوان. أى أن العالم بأسره فى كفة، والإنسان، وأعماله فى كفة أخرى . ولا ندرى لماذا قسم الإنسان هذه القسمة الجائرة ، فوضع نفسه فى جانب والعالم فى جانب آخر ، ولكنها أنانية الإنسان التى يدعى فيها أنه أفضل الكائنات وأشرفها . ولو كان أحد الحيوانات يفكر كما يفكر الإنسان فأكبر الظن أن يجعل نفسه فى كفة والعالم كله فى أخرى . ومن أقوال أكسانوفان : لو فكر البقر لجعل الآلهة على مثاله . لأن قدماء اليونان صوروا الآلهة فى صورة الإنسان أى شبهوا الآلهة بهم ، كل ما فى الأمر أنها تمتاز بالخلود .

ومن هنا تنشأ مشكلتان أساسيتان : الأولى تتعلق بعالم الطبيعة ويصدر عنها المعرفة النظرية. فالمعرفة النظرية هى المعرفة الخالصة المستمدة من الأشياء المحيطة دون أن يعقبها عمل . أو هى المعرفة الخاصة بالعالم الخارجى . وقد يتجه البحث لا إلى الظواهر الطبيعية الكونية بل إلى الإنسان وسلوكه وأخلاقه . و إذن فنحن إزاء مشكلتين رئيسيتين فى الفلسفة : الأولى هى البحث فى الطبيعة ، والثانية هى البحث فى الإنسان وسلوكه أو أخلاقه . فما موقف الفلاسفة من قديم الزمان إزاء هاتين المشكلتين .

الفلسفة اليونانية

لو رجعنا إلى الفلسفة اليونانية لوجدنا أن فلاسفة اليونان الأولين المسمين بالحكماء السبعة مزجوا بين المسألتين، فنظروا تارة إلى عالم الطبيعة وتارة أخرى إلى عالم الإنسان. ولكنهم لم يكونوا متعمقين فى بحث هذه المشاكل وإنما بدأ البحث العميق الذى لا يفسر الأشياء تفسيراً روائياً ويرجع المظاهر إلى قوى الآلهة، هذا التفسير الجدى لحل هاتين المشكلتين بدأ بالطبيعيين الأولين. وهؤلاء غلبوا النظر فى الطبيعة على النظر فى الأخلاق، فكان همهم البحث فى أصل الموجودات المختلفة، وتراءى لهم أن اختلافها إنما هو اختلاف ظاهرى، وأن مرجعها جميعا إلى شىء أو مبدأ واحد. فطاليس يقول إن أصل الأشياء الماء، منه خرجت جميع الموجودات. وقال انكسمندر بأن أصل الأشياء مادة لا متناهية مزيج من كل شىء. وقال انكسيمانس بأن الهواء هو أصل الأشياء. ومذهب هرقليطس هو أن النار أصل الموجودات.

ونحن نسمى الطبيعيين الأولين فلاسفة للأسباب الآتية:

أولا: لأنهم نظروا إلى الأصل الأول للأشياء فحاولوا معرفة العلة الأولى لا العلة القريبة؛ وهذا أحد عناصر الفلسفة.

ثانيا: لأن نظرتهم كانت عامة شاملة لا جزئية وهذا عنصر آخر من عناصر الفلسفة

وثالثا: لأنهم ردوا الكثرة إلى الوحدة وهذا هو العنصر الثالث.

ومما لا شك فيه أن هذا العالم الذى نعيش فيه زاخر بالموجودات التى لا نستطيع لها عدا ولا حصراً. ومن النظر الفلسفى أن نضمها فى شىء واحد.

أما الطبيعيون المتأخرون فقد سموا كذلك لأنهم وجهوا النظر إلى الطبيعة أكثر من النظر إلى الإنسان، ولأنهم اعتمدوا على آراء الطبيعيين الأولين وقالوا بشىء

جديد . منهم أنبا دوقليس، ومذهبه أن أصل الأشياء العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب، فجمع بين العناصر التى قال بها الطبيعيون الأولون، وأضاف عنصراً جديداً هو التراب . وقد لقيت هذه النظرية حظاً كبيراً جداً من الرواج طوال القرون الوسطى حتى عصر النهضة ، فكانت هى الأساس العلمى عند الأوربيين والعرب على السواء .

وقال ديموقريطس بالذرة التى برز القول بها فى العصر الحديث. وقال انكساجورس بالذرة أيضا ولكنه وصفها بصفات تخالف تلك التى تصورها ديموقريطس فقال : إنها لاتتحرك بذاتها ولا تلتقى مصادفة ، و إنما لا بد أن يكون من ورائها مدبر لها . فكان أول من نادى بوجود عقل مفكر مدبر للعالم ، ولهذا السبب رفع أرسطو من شأنه .

وفى الفلسفة اليونانيـــة مدرسة أخرى غير مدرسة الطبيعيين هى مدرسة الفيثاغوريين أى أصحاب فيثاغورس الفيلسوف الرياضى الذى تصور العالم تصوراً رياضياً ، وجعل الأعداد والأنغام أصلا للموجودات . واهتمت هذه المدرسة بالمشكلة الثانية وهى المشكلة العملية أى عالم الإنسان ، فكانوا ينزعون إلى التصوف ، و يميلون إلى الطهارة ، و يعيشون معيشة أقرب إلى أن تكون معيشة دينية بمعنى الكلمة . ونظروا فى الإنسان وقالوا بخلود النفس و بوجود عالم آخر . وأكبر الظن أن هذه الآراء اكتسبها فيثاغورس من الشرق لأنه صاحب النفحات الروحية من قديم الزمان .

والمدرسة الثالثة هى مدرسة الايليين ومنهم اكسانوفان القائل بالتوحيد . ولكن أبرزهم وأعمقهم أثراً فى الفلسفة هو بارمنيدس وتلميذه زينون. ولقد نظر الايليون إلى عالم الموجودات فأنكروا ما فيه من تغير وكثرة وحركة وقالوا: إن هذه المظاهر المتغيرة المتحركة وهمية ، و إنما حقيقة الموجودات أنها واحدة ثابتة .

سقراط :

وهكذا نجد أن الفلسفة اليونانيـة إلى عصر السوفسطائيين كانت منصرفة كل

الانصراف إلى البحث فى الطبيعة لا الانسان، حتى جاء سقراط فانصرف إلى البحث فى الانسان؛ حتى قال شيشرون : إن سقراط هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أى حول أنظار الفلاسفة من البحث فى مسائل الطبيعة إلى البحث فى الأخلاق وسلوك الانسان . وسقراط هو الذى وجه اهتمام الناس إلى البحث فى أنفسهم ، فاتخذ الشعار الذى كان مكتوبا على باب معبد دلفى (اعرف نفسك بنفسك) وجعله شعاره . كان اهتمام سقراط إذن بوجه خاص إلى المشكلة الخلقية وأهمل النظر فى الموجودات الطبيعية ولم يعن بالبحث فيها كما فعل فى صدر شبابه ، ثم انصرف عنها إلى البحث فى الأخلاق . وأهم ما كان يعنى به مسألة الفضيلة .

والاجماع منعقد على أن سقراط من أعظم الفلاسفة قدراً فى تاريخ الانسانية ، ومع ذلك فنحن لا نجد له كتابا واحدا ألفه فى الفلسفة ، لأنه كان ينشد الحكمة العملية فى السيرة الجيدة، والقدوة الصالحة ؛ وأنه لاخير فى علم بغير عمل . وجملة مذهبه أن العلم هو الفضيلة ، والفضيلة هى العلم .

كان غرض سقراط هداية الناس ، وسبيله إلى ذلك أن يعرفوا أنفسهم .

ولما حوكم سقراط نهض يدافع عن نفسه ، وروى لنا أفلاطون على لسان سقراط هذا الدفاع الذى جاء فيه : «سأحاول أن أوضح لكم لم دعيت بالفيلسوف، ومن أين جاءتنى هذه الأحدوثة السيئة !! ... إن لدى ضربا معينا من ضروب الحكمة كان مصدر ماشاع من أمرى ، فإن سألتمونى عن هذه الحكمة ما هى ؟ أجبت إنها فى مقدور البشر، وإلى هذا الحد فأنا حكيم ! ... » .

وهكذا نرى أن الفلاسفة الذين اشتغلوا بصناعة الفلسفة قد ذاع أمرهم فى اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد ، إلا أن سقراط على طريقته فى التهكم أراد أن ينفى عن نفسه تهمة الفلسفة أو الحكمة لأنها من صفات الله ، وأن الله كما قال سقراط فى الدفاع هو « الحكيم الأوحد » .

أفلاطون :

وأفلاطون أعظم تلامذة سقراط بل يعد استمراراً لفلسفته ، وكذلك أرسطو استمرار لفلسفة أفلاطون . والذين يرون أن هناك خلافاً عظيما بين أرسطو وأفلاطون يخطئون بعض الخطأ فى هذا الجزم، لأن أرسطو امتداد لأفلاطون فهو تلميذه . وإن كان قد عدّل فى بعض آرائه، فهو تعديل لا يعدو أن يكون نوعا من النظر إلى ناحية جديدة أو تتمة لمذهب أفلاطون. فأفلاطون كمل سقراط، كما أن أرسطو كمل أفلاطون، فماذا نجد عند أفلاطون وأرسطو فيما يختص بالفلسفة ؟ ! . ما هى الفلسفة وما هو الفيلسوف ؟ ، وما موضوع الفلسفة التى ينبغى أن يبحث فيها عند كل من هذين الفيلسوفين . ترك لنا أفلاطون شيئاً مسجلا فى كتابه «الجمهورية أو المدينة الفاضلة» تعرض فيه لهذا السؤال وهو ماهى الفلسفة ؟ ومن هو الفيلسوف ؟ . تعرض لهذا السؤال لعلة وهى أن جملة مذهب أفلاطون يرمى فى النهاية إلى تكوين الحكم الصالح أو المدينة الفاضلة . هذا ما نجده عند بعض المؤرخين للفلسفة فهم يقولون إن مذهب أفلاطون يرمى فى النهاية إلى تكوين الحكم الصالح فى المدينة الفاضلة .

الواقع أن مذهب أفلاطون كل لا يتجزأ ، والغرض منه البحث فى الأحوال السياسية الشاملة لأفكار اليونان فى ذلك الزمان ، خصوصا الخلاف بين الديمقراطية ومذاهب الحكم الأخرى . نظر أفلاطون فى المشكلتين الرئيسيتين وهما : مشكلة العالم والوجود وأصله ومشكلة الأخلاق ، وتكلم فى نظرية المعرفة ونظرية المثل وفى النفس الانسانية ؛ إلا أن كل ذلك ينتهى فى نظره إلى نتيجة نهائية هى الحكم الصالح . ولقد كان أفلاطون وفياً للفن الذى اصطنعه لنفسه وهو الفلسفة، فجعل أعظم الناس هم الفلاسفة، وحل تلك المشكلة السياسية التى شغلت أذهان الناس بقوله : إن الحكام فى المدينة ينبغى أن يكونوا من الفلاسفة. فقد حكى أفلاطون على لسان سقراط فى الجمهورية فقال :

«إلى أن يصبح الفلاسفة ملوكا ، أو يصبح ملوك وأمراء هذا العالم فلاسفة يملكون روحها ويسلمون بقوتها حتى لتلتقى السياسة والحكمة ... فلن تبرأ المدن من الشرور بل فيما أعتقد لن يهدأ بال الانسانية »(١) .

ونستطيع أن نجد هذا الروح بالضبط عند أحد فلاسفة المسلمين وهو الفارابى الذى يذهب هذا المذهب فى كتاب المدينة الفاضلة . وليس مذهب الفارابى نسخة من أفلاطون ولكنه اعتمد عليه؛ ويبدو من خلال كتاب الفارابى أنه أفلاطونى أكثر منه أرسطو طاليسى. ونجد هذه الفكرة أيضاً عند إخوان الصفا؛ والواقع أن هذه الجماعة كانت تريد أن تجمع الحكم فى أيديهم وهم الحكماء أو الفلاسفة .

يرى أفلاطون إذن أن الفلاسفة أجدر الناس بالحكم سواء أكانوا ملوكا من أول الأمر أو غير ملوك ، فإن كانوا ملوكا فلابد لهم من الاطلاع على الفلسفة ؛ وعلى طالب الملك أن يدرس الفلسفة كذلك .

فما الفيلسوف الذى يطلبه أفلاطون ؟ ليس هو ذلك الذى يؤثر الحكمة بالمعنى الشائع المعروف، وإنما ينبغى أن يذهب إلى الحقائق نفسها، ينفذ من الظواهر إلى البواطن فيعرف الحق لذاته. والحق واحد لا يتعدد سواء أكانت تلك الحقيقة الواحدة حقيقة نظرية مستمدة من الموجودات الطبيعية، أو حقيقة خلقية مستمدة من سلوك الناس . والواقع أن أفلاطون لم يأت بجديد فى هذه الناحية أكثر من أنه اعتمد على نظريات بعض الفلاسفة السابقين وخاصة بار منيدس وسقراط أى أنه جمع بينهما، فبارمنيدس نظر إلى الموجودات الطبيعية ورأى أنها واحدة على الرغم من اختلافها الظاهر ، لأن هذا الاختلاف ناشىء من الحواس فقط ؛ ولكن فى عالم العقل هذه الموجودات واحدة : فهناك شجرة واحدة، أما الأشجار الكثيرة فهى وهمية، والحقيقة هى تلك الشجرة الواحدة الموجودة فى العقل . وكذلك هناك إنسان واحد موجود فى العقل. هذا ما أخذه أفلاطون

(١) الجمهورية : الكتاب الرابع — ٤٧٤

عن بارمنيدس . وأخذ أفلاطون عن سقراط اتجاهه نحو الأخلاق ونحو الخير ، فقد كان سقراط يبحث فى هذه المسألة : هل الخير متعدد كثير أم واحد ؟ هل العدالة واحدة أم يمكن أن تختلف باختلاف وجهات النظر عند كل شخص ، كما يرى بروتا جوراس الذى يذهب إلى أن الإنسان مقياس لكل شىء . فالفلسفة عند أفلاطون ليست فى معرفة الأشياء المحسوسة سواء أكانت طبيعية أم خلقية بل فى معرفة الأشياء المعقولة ، فيبصر الإنسان الحقيقة العقلية ، حتى ينتهى الإنسان إلى الحق والخير . ثم أضاف أفلاطون إليهما مثالا ثالثا هو الجمال . أى أن الفلسفة عند أفلاطون هى طلب الحق والخير والجمال . وهذه المثل الثلاثة ليس بينها خلاف ، وإنما هى أوجه لشىء واحد؛ فإن طلبت الحق فأنت لابد طالب الخير والجمال وإن طلبت الخير فأنت لا بد طالب الحق والجمال ، وإن طلبت الجمال فأنت لا بد طالب الحق والخير . وقد يبدو لنا أن اجتماع الحق والخير شىء مقبول ، ولكن ما شأن الجمال ، وما قيمته وما منزلته فى الفلسفة تلك المنزلة التى رفع أفلاطون بمقتضاها الجمال إلى مرتبة الحق والخير . الواقع أنه يقصد بالجمال الفن فهناك نوعان من الجمال . جمال فى الطبيعة ، وجمال يخلقه الإنسان من صنع يديه . فالإنسان خالق لأعمال نفسه خصوصا فى بلاد اليونان ، حيث كانوا يعنون عناية عظيمة بالآثار الفنية ، وصناعة التماثيل ، وقرض الشعر . فالخلق الذى يبتدعه الإنسان يقصد منه أو يراعى فيه الجمال ، أى التناسق الذى يعجب الناظر إليه . وعند ما يخلق الإنسان هذا الأثر الفنى كأن يكون تمثالا من الرخام ، فهو قبل أن يخلقه كان فكرة فى ذهنه؛ فالفنان يبصر المعنى أو الفكرة قبل أن يحققها فى الخارج . وكما أن الإنسان يراعى الجمال فى خلق آثاره الفنية كذلك صانع هذا الكون الطبيعى إنما راعى فيه الجمال فى الإبداع . وإذن فطالب الفلسفة يجب أن يبحث وراء هذه الحقائق الأولى ليبصرها فينفذ إلى الحق والخير والجمال ، ولا يكتفى بالنظر إلى الأمور الجزئية . ولو طبقنا هذا على ما قاله أفلاطون فى السياسة فمعنى ذلك : أن الحاكم فى المدينة يجب أن يكون فيلسوفا

بمعنى أن يبصر أولا نوع الحكم الواحد ، ثم يطبق هذا النوع من الحكم الذى يبصره بعين الحق مع محبة الحق . وهذا لا يتسنى إلا للفيلسوف .

أرسطو :

ورأى أرسطو فى الفلسفة بالغ الأهميـة ، لأن الإنسانية فى الشرق والغرب ظلت خاضعة لتعاليم ذلك الفيلسوف أكثر من ألفى عام ولقب بالمعلم الأول ، ورفعه الكثيرون فوق مرتبـة أستاذه . ولقد كان رأى أفلاطون أن الفيلسوف الحق هو الذى يطلب المثل الخالدة لا الأشياء الزائلة . وخلاصة رأى أفلاطون طلب المثل فى شتى نواحى الحياة : الحق والخير والجمال . الحق فى الأمور الطبيعية ، والخير فى السيرة العملية ، والجمال فى الفن ، وهو من صنع الله أو الإنسان . وهذه قسمة صحيحة أخذ بها أرسطو والمحدثون مثل كَنْت الألمـانى الذى قسم الموجودات إلى ثلاث : طبيعية ، وعمليـة ، وفنية . غير أن أرسطو اختلف مع أستاذه على الرغم من انقطاعه عشرين عاما فى الأكاديمية . وهو خلاف طبيعى لأن عقل أرسطو كان نافذا جبارا ، ولم يكن يقنع بالتسليم الأعمى لقول أفلاطون كغيره من التلاميذ . ومع ذلك فلم ينقطع عن احترام أستاذه وتبجيله مما نجده واضحاً فى معظم كتبه . ومما يؤثر عن أرسطو قوله « أحب أفلاطون ولكن حبى للحق أعظم ! » . وهـذا يعنى أن الفيلسوف ينبغى أن يطلب الحق لذاته مع قطع النظر عن العلاقات الشخصية والصداقات الزائلة . وهو مذهب أفلاطون .

والواقع ليس هناك تعارض كبير بين أفلاطون وأرسطو لأننا لا نستطيع أن نفهم كيف أمضى أرسطو عشرين عاما فى صحبـة أفلاطون دون أن يتأثر به . جاء أرسطو من بلد أجنبى عن أثينا ، وكان أبوه نيقوماخوس طبيبا للملك أمنتاس ملك مقدونيا فتعلم عنه فى صباه كما يحكى جالينوس ، وانطبعت نفسه على محبة العلم الطبيعى والنظر فى الأشياء المحسوسة . فلما ذهب إلى أثينا اجتمع فى نفسه العلم الطبيعى الذى كانت الأكاديمية تنصرف عنه ، والتصوف الأفلاطونى . أو بمعنى آخر صاغ أرسطو آراءه فى قالب أفلاطونى . ولكن أرسطو نهج منهجا آخر : بدأ شبابه وهو تلميذ بتعليم

الخطابة والبيان ، وكانت له مؤلفات ضاعت مع الأسف شبيهة بالمحاورات الأفلاطونية تمتاز بجمال الأسلوب ، يتحدث فيها عن الشعر والخطابة؛ ولعل هذه المؤلفات الضائعة هى التى اشتهر بها أرسطو ، إذ يحكى شيشرون أن أسلوبه فيها يجرى كنهر من ذهب . فلما مات أفلاطون انصرف أرسطو عن أثينا ودعاه الملك فيليب ليعلم الإسكندر . واستفاد أرسطو من هذه العلاقة فوائد كثيرة . يقال إن الإسكندر أمر جميع الصيادين بحرا وبرا وجوا أن يقدموا لأرسطو أنواع الحيوان الغريبة مما يصادفونه ، فجمع بذلك مشاهدات كثيرة عن علم النبات والحيوان ، أصبحت فيما بعد أساسا لهذه المعلومات الواسعة عن شتى الموجودات . ومن أفضال الإسكندر أن منحه مالا أنشأ به مدرسته المعروفة بالمشائين فى أثينا؛ وهى مدرسة غريبة حقا كان يجتمع فيها أرسطو مع تلاميذه يبحثون فى شتى أنواع المعرفة : المنطق ، العلم الطبيعى ، علوم الحياة ، السياسة ، الأخلاق . وأنشأ فيها مكتبة كبيرة ، أكبر الظن أن مكتبة الإسكندرية نسجت على منوالها ، وأنشأ فيها متحفا للتاريخ الطبيعى . فنحن إذن نجد كثيرا من الخلاف بين منهج أرسطو وبين منهج أفلاطون والفلاسفة المتقدمين . أما المتقدمون فقد اقتصروا على العلم الطبيعى وبعضهم انصرف إلى العلم بما وراء الطبيعة . وأهمل سقراط العلوم الطبيعية، وكان اهتمام أفلاطون بالرياضة على وجه الخصوص . أما أرسطو فإنه لم يقنع بهذه النظرات الجزئية ، بل سعى إلى النظر فى كل شىء : فإذا تكلم فى السياسة اقتضى البحث منه النظر فى دساتير المدن الأغريقية القائمة . يقال إنه دون مشاهدات عن ثلثمائة وستين دستورا جعلها أساسا للكلام فى السياسة .

نخلص من هذا إلى أن الفيلسوف عند أرسطو يجب أن يكون نظره شاملا لكل شىء ، ولذا كانت إحدى خصائص الفلسفة هى النظر الشامل الواسع لا النظر الجزئى .

وننتقل إلى نقطة أخرى فى فلسفة أرسطو مرجعها الخلاف الذى وجدناه بينه وبين

أفلاطون . فأفلاطون يرى أن الفلسفة هى طلب المثل . ولكن ما المثل ؟ ألها وجود حقيقى خارج العقل أم لا ؟ هل المثال شىء حقيقى موجود فى عالم المعانى (المثل) أم هو لفظ لا أكثر ولا أقل ؟ . أما أرسطو فيرى أن هذه المثل العقلية ليس لها وجود حقيقى خارج العقل ، وإنما هى موجودة فى الأشياء نفسها ، وهذا هو ما جعل المؤرخين يقولون : « إن مثال أفلاطون هو صورة أرسطو أنزلها من السماء إلى الأرض » ومعنى ذلك أن أرسطو بحث فى علة الموجودات وتأثر فى تفسيره بآراء الفلاسفة السابقين ؛ مثلا هذا تمثال من النحاس ما علة وجوده ؟ أفلاطون يقول علة وجوده المثال الذى نسج هذا التمثال على منواله . أما أرسطو فيقول هذا التمثال له مادة لا غنى عنها ، فلا يوجد تمثال بغير مادة من نحاس أو خلافه . فإذن النحاس علة فى وجود التمثال ، وهذه هى العلة المادية ولكن هذه المادة وهى النحاس لا تكفى بل لا بد لها من الصورة أو الشكل أو الهيئة التى تخرج النحاس إلى هذه الهيئة وهى التمثال. والعلة الثانية وهى السبب فى وجوده هى العلة الصورية ، وهذه الصورة التى أضافها أرسطو إلى هذه المادة هى المثال الأفلاطونى . ثم العلة الفاعلية وهى الصانع الذى صنع هذا التمثال . وعلة رابعة هى الغاية التى من أجلها أنشىء هذا التمثال ، وإذن فالموجودات حين نبحث عن علة وجودها ننظر إليها من جهة العلل الأربعة : فعلة مادية وصورية وفاعلية وغائية . وهذه هى الفلسفة أى البحث عن علة الشىء . وكلما ذهب الإنسان إلى أعماق هذه العلل كان الفيلسوف الحق . وكانت الفلسفة هى البحث عن العلل البعيدة والغايات النهائية . ولا تزال هذه الفكرة التى قال بها أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة ، من أن الفلسفة هى طلب العلة البعيدة والأسباب الأولى والغايات النهائية ، لا تزال هى الفكرة الصحيحة عن الفلسفة حتى اليوم .

يستهل أرسطو كتاب « ما بعد الطبيعة » بقوله : يرغب الناس جميعاً بالفطرة فى المعرفة . وآية ذلك ما نجده من لذة فى الحواس .

ثم أضاف بعد قليل :

ولكننا لا نعد مدركات الحواس حكمة، ولو أنها تقدم أوثق المعرفة بالجزئيات ، إلا أنها لا تفيدنا عن علة أى شىء . مثال ذلك « لم كانت النار حارة ؟ » . بل الحواس تقول فقط « إنها حارة » .

وينتهى من هذا الفصل بقوله :

« تتعلق الفلسفة بالعلل والمبادئ الأولى للأشياء » .

ثم قال : « فمن الواضح إذن أن الفلسفة هى المعرفة بالمبادئ والعلل » .

الفلسفة بعد أرسطو

بعد أرسطو تغير معنى الفلسفة ، لأن البيئة تغيرت تغيراً شكلياً بأن انتشرت فكرة الجامعة الأغريقية . وقد نبتت هذه الفكرة قبل الإسكندر وهو الذى عمل على تنفيذها، أما قبل ذلك فكان الأغريق يأبون الاختلاط مع غيرهم من الشعوب الأخرى إذ كانوا يعدون أنفسهم أرقى من غيرهم من الشعوب ، ولهذا السبب كانوا يرفضون الاختلاط . حتى جاء الإسكندر ولم يكن من أصل إغريقى فأراد أن ينفذ فكرة جديدة هى فكرة توحيد الشعوب فى ظل الأغريق ، وسار بذلك سيرة عملية ، إذ تزوج أميرة من أميرات فارس ودفع قواده إلى التشبه به ، فأثرت هذه الفكرة السياسية فى الفلسفة أيضا . ولم يعد العلم والفلسفة مقصوراً على اليونان ، بل انتشر فى كل مكان ، فالإسكندرية مثلا وهى مهد البطالسة ظهر فيها العلم والفلسفة ، وأكثر من ذلك فقد اصطبغت الحضارة الأغريقية بالحضارة البابلية ، وقد كانت تلك الحضارة متقدمة فى علم الفلك، وله صلة وثيقة بعلم التنجيم الذى يبحث فى صلة الكواكب بالإنسان ، فيهتدى من هذه الصلة إلى أخلاق الشخص ومستقبله . ولا نستطيع أن نجزم إذا كان هذا العلم صحيحاً أو غير صحيح ، ولكنه لقى فى الواقع رواجا عظيما منذ القرن الرابع قبل الميلاد أى بعد أرسطو واستمر حتى ظهور العرب والحضارة الإسلامية

ولفلاسفة العرب رسائل فى هـذا العلم . فما هو السر الذى دفع الناس إلى الاهتمام بهذا الموضوع ؟ السر فى ذلك هو البيئة الجديدة أو الحالة السياسة أو الاجتماعية .

ذلك أن عهد الأحرار كان قد ولى ، وظهرت مكان ذلك الأمبراطوريات الواسعة كأمبراطورية الاسكندر ، والذين انقسمت إليهم دولتـه من بعـد . ثم الأمبراطورية الرومانية التى تبددت فيها الحرية وظهر الحكم المطلق ، حكم الأمبراطور المركزى وحكم الأمراء فى الولايات . وكان هؤلاء الأمراء يقربون إليهم من يشاءون و يبعدون عنهم من يشاءون . فأصبح الناس و إذا بهم يرون الفقير غنيا ، والغنى فقيراً ، دون علة أو سبب . فاضطروا إلى القول بالقـدر أو القسمة أو الحظ المدبر للكون . وهى فكرة سرت إلى الشرق فآمنوا بها إيمانا شديدا حتى اليوم . ومرجعها كما نرى إلى اضطراب الأحوال السياسية وسوء الأحوال الاقتصادية، وهذا العامل إذا أضيف إلى علم التنجيم رأينا أنهما يسيران جنبا إلى جنب . فاعتقاد النـاس فى علم التنجيم نشأ من الأحوال الاجتماعية التى سادت ذلك الوقت؛وجدير بمثل هذه الأحوال أن تصرف الناس إلى النظر فى المسائل الخلقية، لا كما اتجه إليها سقراط وأفلاطون : يطلبان القانون الخلقى العام الذى ينبغى أن يخضع له الناس جميعا . و إنما انصرفوا إلى البحث فى المسائل الخلقية بحيث كان يدور محورها حول فكرة القضاء والقـدر . وليفعل الفرد ما يشاء فكل شىء قسمة له .

غير أن هذا الاهتمام بالناحية الخلقية لم يصرف الناس عن التفكير فى العلم الطبيعى، ولكنهم فكروا فيه على نحو آخر يختلف عن ذلك الذى جرى عليه أفلاطون وأرسطو على وجه العموم . فكان أرسطو وفلاسفة اليونان يجمعون فى حكمتهم كل شىء ، فينظرون فى العلوم الرياضية وعلم الفلك والسياسة والأخلاق . كان أفلاطون مهتما بالسياسة ، وكذلك أرسطو فهو معلم الاسكندر . ولكننا نرى ظاهرة جديدة بعـد أرسطو، و بعد ظهور دولة الاسكندر، وانحلال الدولة الأغريقية . وهذه ظاهرة نسميها

التخصص ، أى تخصص العالم فى فرع معين من المعرفة . فهناك عالم رياضى ، وآخر فلكى ، وثالث سياسى. والفيلسوف غير هؤلاء ، وجميعهم يختلفون عن الفلاسفة السابقين الذين كانوا يجمعون فى حكمتهم من كل طرف .

فظهر أرشميدس عالم الطبيعة ، وظهر إقليدس صاحب نظريات الهندسة .

من هذا يتبين انصراف الفلسفة إلى الناحية الخلقية، وظهور فكرة الحظوظ المقسومة للبشر ، وظهور فكرة التخصص التى نشأت بذورها فى ذلك الوقت ، واستوت فى النضوج والتطور حتى بلغت غايتها فى العصر الحاضر .

الرواقية :

وظهرت بطبيعة الحال مدارس فلسفية يهمنا أن نذكر منها المدرسة الرواقية لأنها أثرت فى الحضارة الإنسانية حتى اليوم . وهناك كثير من المؤلفين يرون أن المسيحية تأثرت بالرواقية وأن الفلسفة الحديثة وعلى رأسها ديكارت تأثرت بها كذلك . فما رأى الرواقية فى الفلسفة ؟ لا نجد رئيسا لهذا المذهب كأفلاطون وأرسطو مثلا ولو أن على رأسها زينون الرواق ، إذ ظهر كثير من المفكرين يختلفون اختلافا كثيرا فى مشاربهم ولكنهم يلتقون فى الفكرة العامة للرواقية ؛ مثل ماركوس أوريليوس ، وأبكتيتوس .

ويرى زينون أن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام : المنطق والطبيعة والأخلاق . وهنا نجد شيئاً جديداً فى الفلسفة الرواقية هو الاهتمام بالمنطق مما لم يكن معهودا من قبل عند فلاسفة اليونان . ومن الخطأ القول بأن أرسطو هو الذى وضع علم المنطق فقد ألف كتبا كثيرة متفرقة فى هذا العلم ؛ ولكنه لم يعرف هذه اللفظة أى المنطق حتى جاء المتأخرون وجمعوا بين هذه الكتب ، وارتأوا أنها تؤلف موضوعا واحدا هو المنطق ، وأنه خارج عن الفلسفة لأنه آلة الفكر كما يرى ابن سينا. فالمنطق عند زينون خارج عن الطبيعة والأخلاق . ويضرب مثلا يقرب به الفلسفة إلى الذهن

فيقول : إن الفلسفة بستان المنطق سوره ، والطبيعة شجره، والأخلاق ثمره . أو الفلسفة كالبيضة : المنطق قشرتها، والطبيعة بياضها، والأخلاق محها. أما رأيه في الطبيعة أو في العالم الطبيعي فهو مادي يعتقد أن النار أصل الأشياء. وأن العالم يعيش في دورات لانهائيـة من النار و إلى النار . و يبدو أنهم اعتقدوا في وجود الله وأنه القوة العليا المدبرة للكون، غيرأنهم وحدوه مع زيوس إله الآلهة عند اليونان . وعندهم أن الله روح العالم الذي يسري فيه وأن في كل منا قبساً من تلك النار الالهية . أما فلسفته الأخلاقية فكانت تلائم العصر الذي يعيش فيه ، فقد كان الناس ينظرون إلى الماضي العظيم أكثر مما يتطلعون إلى المستقبل ، فليس لهم أمل في مستقبلهم أفضل مما كانوا يعيشون فيه ، أي أنهم يئسوا من إصلاح العالم . ولما رأوا وجود الشرور المختلفة التي لابد منها والتي لا سبيل إلى إصلاحها ، دعوا الناس إلى الصبر والاحتمال . فالفلسفة الرواقيـة في صميمها أسلوب من الحيـاة يدعو إلى قبول الآلام الموجودة في العالم مع الصبر عليها . وهذا يتلاءم مع الفكرة التي سبق أن ذكرناها من أن فساد البيئة الاجتماعيـة والاقتصادية دفع الناس إلى الاعتقاد بوجود الحظوظ المقسومة التي نجهل عللها، ولكن يمكن أن نعرف أسبابها من النظر في الكواكب، لأن لها تأثيرا على الناس. وهذا يبين لنا كيف درجت الفلسفة في عصور مختلفة على القول بوجود عقول للأفلاك حتى عد المسلمون عشرة عقول . ومهما يكن من شيء فإن الرواقية لم تنزلق الى القول بالتنجيم والاعتقاد في الحظوظ ؛ وإنما زادوا أن العالم يخضع لقانون طبيعي وأن الحياة الفاضلة هي مطابقة الانسان لهذا القانون الطبيعي .

والخلاصة أن نظرة الفلسفة إلى العالم في العصر الذي جاء بعد أرسطو أي منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي اتجهت إلى نوع من التخصص، وبدأت بذور انفصال العلوم المختلفة ، خصوصا العلم الرياضي، والعلم الطبيعي . وأصبحت الفلسفة منعزلة في المدارس يدرسها الطلاب على أيدي المعلمين. وهذا هو السبب في ظهور التقسيم

فى أبواب الفلسفة لفائدة التعليم ، غير أن الاهتمام الأول للفلسفة كان النظر فى الأخلاق واتهوا فيها إلى حلين : الأول الاعتقاد بأن كل شىء مقدور على الانسان ، والثانى فكرة الرواقية التى تدعو إلى الصبر .

الرومان :

ثم بلغ الرومان الأوج . ولم يكن الرومان فلاسفة ، ولكنهم كانوا امبراطورية استعمارية لا يهم أصحابها إلا أن يستتب لهم الأمر فى العالم الذى يحكمونه . وكانت الحضارة اليونانية هى السائدة عند الرومان . وسرعان ما هوت هذه الدولة لشيوع الترف فحدث رد فعل شديد للحضارة الرومانيـة ، جعل الناس يلتمسون شيئاً آخر يبدد لهم ظلام الحياة : فظهرت للعالم ظاهرة كانت بالغة الأثر فى التاريخ قرونا طويلة هى ظاهرة لا يمكن إغفالها و إسقاطها من حسابنا وهى الدين ، أو على الخصوص الديانة المسيحية . وقد يعترض البعض فيقول كان اليونان قبل المسيحية يدينون بدين ، وما خلا شعب فى أى عصر من دين من الأديان . نقول إن الخلاف جوهرى فى المسيحية ، وهى الدين الجديد الذى ظهر فى العـالم ليهدى الناس فى ذلك المجتمع المضطرب بعـد انحلال الدولة الرومانية ، وتختلف اختلافا بينا جوهريا عن الأديان السابقة .

كانت الأديان السابقة من صنع الإنسان وتجرى على هيئة القصص التى يتمثلون فيها الآلهة تحيا حياة خاصة وتتنازع فيما بينها وتنسج على منوال الحياة الإنسانية حتى لقد كانوا يصورون الآلهة فى صورة البشر . أما المسيحية واليهودية من قبـل فهما ديانتان سماويتان تمتازان بالتوحيد لا بتعدد الآلهة ؛ فنحن أمام ديانة تحدثنا أن الله موجود ، وأنه هو الذى خلق العالم ، وأنه أنزل دينه وحياً على لسان الرسل والأنبياء وسجل ما يريد فى كتب مقدسة ، وعلى الناس أن يؤمنوا بما جاء فى هذه الكتب . وهذا يختلف عن ديانة الأغريق التى كانت تجرى على لسان الجمهور عن طريق الأساطير التى دونها هو ميروس ، أو تعرف على نحو آخر أوفى من ذلك الثوب الأسطورى القصصى ، هو النحو الذى سلكه الفلاسفة وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وأرسطو . فقد اهتدى

أرسطو إلى الله بعقله وقال بأنه واحد ، ولو أنه يختلف مع الديانات السماوية فى أنه جعل العالم قديما بقدم الله، ومعنى ذلك أن الله لم يخلقه ولكنه المحرك لهذا العالم ؛ ذلك هو المحرك الأول أو المحرك الذى لا يتحرك . أما الديانة الجديدة فليس الله فيها من صنع الإنسان اهتدى إليه بعقله، بل الإنسان فيها من صنع الله ، والله هو الذى أنزل على عباده الكتاب ليهديهم . وينبغى على الناس أن يقبلوا هذه الكتب السماوية وأن يؤمنوا بها ، ففيها تفسير لكل شىء : لخلق العالم ، وللحياة الخلقية التى ينبغى أن يحياها الانسان . فإذا كان الأمر كذلك فما علينا إلا أن نركن إلى الدين ، وأن نحفظ ما أنزل الله ، وأن نتبع أوامره ونبتعد عن نواهيه . وعندئذ لا حاجة إلى تفكير جديد ننظر من خلاله إلى الحياة نحاول تفسيرها . غيرأن الأديان لا تستطيع أن ترضى جميع الناس، ولا يستطيع رجال الدين أن يضربوا على الأفهام أسواراً تمنع الناس من التفكير . فعلى الرغم من اضطهاد رجال الدين للمفكرين ظهرت الأفكار الحرة فى كل مكان ، وأثبتت الفلسفة وجودها ، ونفذت إلى الدين وامتزجت به . ولكن مع ذلك ارتفع الدين إلى المحل الأول ، وهبطت الفلسفة إلى المحل الثانى ، وأصبحت خادمة له، وانطوت على نفسها . وكلما حاولت الاستقلال لم تجرؤ على ذلك خشية رجال الدين . وكل ما استطاع الفلاسفة أن يفعلوه هو محاولة التوفيق . ولكن هذه المسألة التى أصبحت الشغل الشاغل لهم ، لم تظهر إلا فى وقت متأخر . فكأن الفلسفة اتخذت مظهرين يتناسبان مع هذه الظاهرة التى شاعت فى العالم :

المظهر الأول انصرافها إلى خدمة الدين ، والثانى استقلالها شيئاً فشيئاً ومحاولتها التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والسمع . فأصحاب الأديان يقدمون الشرع أو النقل على العقل ، والفلاسفة يقدمون العقل على الشرع. وذكر ابن النديم فى الفهرست أن المأمون رأى فى المنام أرسطو فقال له ما الحسن ؟ فأجاب أرسطو ما حسن فى العقل.

قال المأمون ثم ماذا ؟ فأجاب أرسطو ثم ما حسن فى الشرع(١)

ولكن الفلسفة لم يصبح لها ذلك الشأن الذى عرفناه فى عصر ازدهارها عند سقراط وأفلاطون وأرسطو بل كان أصحاب الشأن هم رجال الدين . ولقد اضطر رجال الدين اضطراراً فى أوربا إلى الأخذ بالفلسفة اليونانية ليستعينوا بها على حرب الوثنية الرومانية . فنحن نعلم أن المسيحية لم تنتشر منذ القرن الأول الميلادى بل لاقى المسيحيون الأولون اضطهادات شديدة ، وظل الصراع بين المسيحية والدولة الرومانية مستمراً زمناً طويلا ، ولم ينته إلا فى القرن الرابع عندما اعتنق الامبراطور قسطنطين المسيحية وأصبحت الديانة الرسمية للدولة . غير أنه فى خلال هذه القرون الأولى ، اضطر المسيحيون لمكافحة الحضارة الرومانية إلى أن يتسلحوا بأسلحة عقلية؛ فكانوا يتعلمون اللغة اللاتينية واليونانية والخطابة والجدل والآداب اليونانية والفلسفة الأغريقية حتى يمتازوا فى ثقافتهم عن المثقفين من اليونانيين . فكأن الديانة المسيحية اضطرت اضطرارا إلى أن تسمح بظهور الحضارتين اليونانية والرومانية وأن تدخلا كيان الدين. ولهذا السبب نجد أمامنا تيارين : تياراً دينياً بحتاً وإلى جانبه تيار يونانى رومانى . وكان من الصعب التوفيق بينهما. إلا أن الفلسفة حين انتهت إلى أيدى رجال الدين أخذوا منها ما يلائمهم ونبذوا ما لا يلائمهم. أعجبوا بأفلاطون لأنه مثالى يقول بخلود النفس ويذهب إلى حياة روحية . ولعل أفلاطون كان يقول بخلق العالم ولو أن هذه المسألة ليست واضحة كل الوضوح فى فلسفته، فمضى بها أفلوطين فيلسوف الاسكندرية إلى نهاية الشوط ونص على أن الله الواحد واحد من جميع الوجوه ، وعنه فاضت سائر الكائنات . أما أرسطو فلم يعجب المسيحية لقوله بقدم العالم ؛ ولهذا السبب انصرفوا عنه ، ولم يعرف أرسطو فى أوربا إلا فى القرن الثانى عشر بعد أن نقل من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية.

---

(١) ابن النديم : الفهرست ـ المطبعة الرحمانية ١٣٤٨ هـ · ص ٣٣٩

على العكس اتجهوا نحو أفلاطون الذى يرمى من فلسفته إلى العلوم الرياضيـة ، على حين أن أرسطو يرمى إلى العلوم الطبيعية . ولهذا نجد أن تقسيم الفلسفة الذى ساد فى العصور الوسطى كان أفلاطونيا أكثر منه أرسطوطاليسيا، أعنى أنه كان يتجه إلى العلوم الرياضية.وكانوا يصورون الفلسفة بدائرة مركزها العلوم الثلاثة التى سبق أن ذكرها زينون الرواقى : المنطق والطبيعـة والأخـلاق . ويتفرع عن الفلسفة الفنون الحرة السـبعة وهى مجموعتان : مجموعة لغوية ومجموعة رياضـية . فالأولى هى النحو والخطابة والجدل ، والثانية تتألف من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

ومن الطريف أن هذه الدائرة الفلسفية نجد فى قلبها صورة الفيلسوفين : سقراط وأفلاطون . أما أرسطو فليس له ذكر ، ونلاحظ أن هذا التقسيم وما يتبعه من الفنون الحرة السبعة هو أثر من آثار التخصص الذى ظهر عقب موت أرسطو . أما الحساب والهندسة فقد انفصلا من قبل على يد إقليدس . أما الفلك فظل فرعا من فروع الفلسفة حتى ظهر جاليليو وكوبرنيق فى القرن الخامس عشر أى فى عصر النهضة . ويلاحظ أن الفلسفة لم تكن صناعة أصيلة عند الأوربيين فلن نجد فيلسوفا جديرا بهذا الاسم، وإنما قد نسمع عن رجال الدين الذين مزجوا الدين بالفلسفة كالقديس أوغسطين والقديس توماس الأكوينى .

الفلسفة الإسلامية

منزلة الفلسفة الاسلامية :

فإذا انتقلنا إلى الشرق الإسلامى وكان مركزَ الحضارة فى العالم خلال العصر الوسيط أو القرون الوسطى ، وجدنا فلسفة بمعنى الكلمة ، مستقلة عن الدين ، ووجدنا فلاسفة يحملون هذا الاسم مثل الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم . وعن فلاسفة المسلمين أخذت أوربا تستقى معين الفلسفة منذ القرن الثانى عشر الميلادى؛ وفيه قامت أهم ظاهرة لدينا فى هذا القرن ، لما سيترتب عليها من أثر بالغ ، هى ابتداء اتصال الغرب بالشرق ونقل الكتب من العربية إلى اللاتينية .

فإذا ما بلغنا القرن الثالث عشر رأينا تلك الكتب وقد دفعت العقول إلى الأمام دفعا قويا . . . . ورأينا فى مقدمة تلك الكتب مؤلفات أرسطو مترجمة من العربية، ومؤلفات الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد ، تحمل غذاء دسما ، ولكنها تثير فتنة شعواء بسبب ما تضمنت من قضايا لأرسطو وللأفلاطونية الجديدة مخالفة للدين [١] .

ومع اعتراف المؤرخين بأثر الفلسفة الاسلامية من جهة ، و بأنها كانت الفلسفةَ على التحقيق من جهة أخرى ، فإنها لا تزال حبيسة فى بطون المخطوطات ، ولا يمكن

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ٣

دراستها والحكم عليها حكما نهائيـاً إلا بعد إخراج جميع هـذه المخطوطات وبحثها والتعليق عليها ، ولن يتم ذلك إلا بعد جيل على الأقل من الزمان . وأول من بدأ يدرس الفلسفة الإسلامية دراسة علمية منظمة هم المستشرقون ، إلا أن بعضهم تعصب للدين وتعصب البعض الآخر للجنس . فتصدى لهم المرحوم مصطفى عبد الرازق ورد على هؤلاء وعلى هؤلاء فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » . ثم مضى بعد ذلك يذكر رأى المؤرخين من المسلمين فى الفلسفة الإسلامية

والواقع أن المسلمين لم يكونوا أهل تعصب وإنما شملت حضارتهم كل شىء ، وأفسح العرب صدورهم للناس من مختلف الديانات ومختلف الأجناس . وهذه الحرية الواسعة النطاق هى التى يسرت للحضارة الإسلامية أن تنشأ وتنمو . وفى الوقت نفسه لا نستطيع أن نرد العلم ونقصره على جنس واحد . فإن سلمنا بأن اليونان هم أرقى شعب فى الحضارة والثقافة العلمية والفلسفية ، فلا ينبغى أن ننسى أن الحضارة اليونانيـة نفسها كانت خليطا من حضارات مختلفة : فقدماء المصريين والبابليون والفرس اندمجت حضاراتهم كلها فى بوتقة الحضارة اليونانية .

فلسفة إسلامية أم عربيـــــة ؟ :

قيل عن الفلسفة الإسلاميـة إنها عربية . وليس الأمر كذلك ، لأن أصحابها أنفسهم سموها بالفلسفة الإسلامية ، وسموا الفلاسفة حكماء الإسلام كما نجد عند ابن خلدون والشهرستانى وغيرهما . أما القول بأنها عربية لأنها كتبت باللغة العربية فغير صحيح ، لأن الصبغة الغالبـة عندهم على الفلسفة هى صبغتها الإسلامية لا العربية . بل هناك من كتب فى الفلسفة الإسلامية بلغة غير العربية كالفارسية مثلا .

ومن أين جاءت الفلسفة إلى المسلمين ؟ يختلف المؤرخون فى ذلك . قال صاعد

الأندلسى فى كتابه « طبقات الأمم » : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله منه شيئاً ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى » .

ويقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل عند كلامه على الفلسفة عند العرب : « ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم خطرات الفكر » .

ويقول ابن خلدون فى مقدمته وهو من المتأخرين « اعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها فى الأمصار تحصيلا وتعليما على صنفين : صنف طبيعى للانسان يهتدى إليه بفكره ، وصنف نقلى يأخذه عمن وضعه . والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية وهى التى يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدى بعقله إلى موضوعاتها ومسائلها؛ والثانى العلوم النقلية الوضعية ولا مجال للعقل فيها إلا بالحاق الفروع من مسائلها بالأصول » .

فنحن إذن أمام آراء مختلفة بصدد الفلسفة هل هى من طبيعة المسلمين أولا ؟ فيذهب صاعد إلى أنها عربية ، ويرى الشهرستانى أن الحكمة وجدت فيهم ولكنها قليلة . ويقسم ابن خلدون المعارف قسمين : معرفة عقلية وهى من اختصاص الحكمة ومعرفة شرعية أو نقلية وهى من اختصاص الدين . وهنا نجد التمييز بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والنقل .

أصول الفلسفة الإسلامية :

وأغلب المؤرخين من المسلمين أنفسهم يصرحون بأن الفلسفة أخذ غالبها عن اليونان . غير أن الفلسفة لم تكن أصولها جميعا يونانية بل فيها أصول عن الهند وأخرى عن الفرس ثم اجتمعت هذه الأصول كلها ، وصهرت فى بوتقة الحضارة

الإسلامية ، فأخرج لنا المسلمون لونا جديداً من الفلسفة لا نستطيع أن نقول إنه يونانى أو فارسى أو هندى أو إسلامى خالص بل هو مزيج من هذا كله ، كما حدث بالضبط عند قدماء اليونان لأن فلسفتهم لم تكن يونانية خالصة .

قال صاحب العقائد الإمام نجم الدين عمر النسفى : « ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون ، حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا ، إلى أن أدرجوا فيه علم الطبيعيات والإلهيات ، وخاضوا فى الرياضات ، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات . وهذا هو كلام المتأخرين[١] » .

والذين يرجحون أن مصدر الفلسفة الإسلامية يونانى هو اسمها : فلفظ فلسفة ليس عربيا كما ذكرنا عن الفارابى قوله : « اسم الفلسفة يونانى وهو دخيل فى العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ومعناه إيثار الحكمة » .

ويقول ابن قيم الجوزية « والفلاسفة لا تختص بأمة من الأمم ، بل هم موجودون فى سائر الأمم ، وإن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا بحكاية مقالاتهم هم فلاسفة اليونان . فهم طائفة من طوائف الفلاسفة ؛ وهؤلاء أمة من الأمم[٢] » .

والغالب أن المسلمين انصرفوا عن لفظ الفلسفة إلى لفظ الحكمة ، ولذلك نجد كثيراً من الكتب المؤلفة فى سيرة الفلاسفة تسمى بالحكماء ، مثل إخبار الحكماء بأخبار الحكماء للقفطى ، ومثل تاريخ حكماء الاسلام للبيهقى . وقد يسمونهم الأطباء

---

(١) شرح التفتازانى على العقائد النسفية — مطبعة عيسى الحلبى ص ١٤ .

(٢) ابن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ، ح ٢ ص ٢٦٣ ، طبع مصطفى الحلبى سنة ١٩٣٩ .

مثل طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

وإذن ، فعلى مر الزمن، بعد أن اشتغل المسلمون بالفلسفة ، وأخذوها عن اليونان وغيرهم ، درجت فى ثقافتهم وفى لغتهم ، واستعملوا لفظ الفلسفة تارة ، ولفظ الحكمة تارة أخرى ، وأصبح ذلك شيئا مقررا فى جملة علومهم .

اتهام الفلاسفة :

وقبل أن نمضى فى بيان المعنى الذى كانوا يقصدونه من الفلسفة ببيان الموضوعات التى تتعلق بها و بيان أقسامها نحب أن نمضى مع التاريخ لنرى ما حدث للفلسفة عند المسلمين ؛ فقد ازدهرت بعد عصر الترجمة ، وظلت مزدهرة فى القرن الثالث والرابع والخامس إلى أن نهض بعض المفكرين يهاجمون الفلسفة باسم الدين . وأظن أن كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى خير دليل على هذه النزعة . وقام بطبيعة الحال من الفلاسفة من يرد عنها غائلة هجوم رجال الدين، فكتب ابن رشد كتاب تهافت التهافت وكتب أيضا يوفق بين الدين والفلسفة كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

وصارع محمد الشهرستانى ابن سينا فى كتاب سماه « المصارعة » أبطل فيه قوله بقدم العالم وإنكار المعاد ، ونفى علم الرب تعالى وقدرته ، وخلقه العالم ، فقام له نصير الإلحاد ونقضه بكتاب سماه « مصارعة المصارعة[1] » .

غير أن هذه المعركة التى قاد لواءها الغزالى، وتبعه فيها الكثيرون، انتهت مع الأسف

---

(١) ابن قيم الجوزية : المرجع السابق ٢٦٧ .

الشديد إلى غلبة رجال الدين على الفلاسفة ، فحكموا عليهم بالكفر والزندقة، فانزوت الفلسفة ، وانزوى معها حرية الفكر حتى لقد أصبح من الأقاويل المشهورة أن من تمنطق فقد تزندق . فهذه هى الحال التى انتهت إليها الفلسفة وانتهت إليها أيضا أغلب العلوم العقلية .

العلم الإلهى :

أما رأى المسلمين فى الفلسفة ما هى فأول ما نجده فى تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الكندى وسوف نعرض له فيما بعد؛ يقول علوم الفلسفة ثلاثة : أولها العلم الرياضى والثانى علم الطبيعيات والثالث علم الربوبية. وهذا الاسم تطور فيما بعد إلى العلم الالهى. ويقول الكندى إن العلم الرياضى أوسطها والعلم الطبيعى أسفلها وعلم الربوبية أعلاها . فإذا ذهبنا نوازن بين هذا التقسيم و بين التقسيم الذى ذكرناه عن الرواقية الذين قالوا إن الفلسفة ثلاثة أقسام : المنطق والطبيعة والأخلاق وجدنا أن الرواقيين جعلوا الأخلاق لب الفلسفة ، أما المسلمون فجعلوا العلم الالهى هو أعلى العلوم جميعا . فلم يكن عند الرواقيين تخصيص بالعلم الالهى ، أما المسلمون فلم يخصوا العام الالهى بالسمو فحسب بل جعله بعضهم إن لم يكونوا جميعا الغرض من الحياة سواء أكانوا متفلسفين ينظرون إلى الأشياء بالعقل ، أم كانوا من رجال الدين الذين يرجعون فى أمورهم إلى الشرع . وأظن أن قصة حى بن يقظان لابن طفيل الفيلسوف الأندلسى التى أخذها عن ابن سينا توضح هذه الفكرة غاية التوضيح . فهو يذهب فيها إلى أن شخصين أبسال وأسال نشأ أحدهما وهو أبسال فى جزيرة نائية ، وفى بعض الأقاويل تولد من غير أب ولا أم ، وعاش منعزلا لا يتصل بأحد من الناس ، إلى أن شب و بلغ مبلغ الرجال ، فتعلم كل شىء واهتدى بعقله آخر الأمر إلى وجود الله ، ثم صنع مركبا

وركب البحر فى جزيرة قريبة كان يعيش فيها أسال وشيعته وهم يدينون بملة ويعتقدون بوجود إله عن طريق الوحى والشرع . ومغزى هذه القصة أن معرفة الله تتم بطريقين طريق العقل وطريق الشرع ، وأنهما لا يتعارضان ، أى أن غاية الغايات فى الفلسفة هى معرفة الله .

مميزات الفلسفة الإسلامية :

أما خصائص الفلسفة الاسلامية : فأولها وجود فلسفة خاصة بالمسلمين اجتمعت إليهم من الدين الاسلامى إلى جانب فلسفة اليونان والهند والفرس ، فلا نستطيع أن نقول إنها فلسفة إسلامية خالصة ، بل هى مزيج من جميع الآراء السابقة صهرت فى قالب من الديانة الاسلامية ، ولا يعد هذا عيبا فى الحضارة الاسلامية لأنك لا تعثر على حضارة تخلو من تأثير غيرها من الحضارات .

خضوع الفلسفة للدين :

الأمر الثانى أن الفلسفة الاسلامية خضعت للدين وجعلت غايتها الوصول إلى الله . ولكن انقسموا فيما بينهم إلى أقسام : فلاسفة خالصون وهؤلاء مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد من أعلام الفلسفة الاسلامية يذكرون كما يذكر أفلاطون وأرسطو حتى لقد لقب الفارابى بالمعلم الثانى ، وهؤلاء بحثوا فى الحقائق وأرادوا أن ينفذوا إلى العلل الأولى لهذا العالم، وقالوا بوجود إله، ونظروا فى الكائنات الطبيعية والأخلاق والمنطق، وتكلموا فى جميع المعارف ولكن بطريق العقل . وأكبر الظن أنهم حين تعرضوا للديانة الاسلامية أو للشرع ، فإنما تعرضوا دفاعا عن أنفسهم حتى لا يتهموا بالكفر والزندقة ، وهذا أمر عقابه فى الاسلام الاعدام .

ونذكر على سبيل المثال شيئا مما عرض له الغزالى فى تهافت الفلاسفة وهو معجزة سيدنا ابراهيم عندما دخل النار فكانت برداً وسلاما . إذ كفر الفلاسفة لأنهم قالوا إن تلك الظاهرة لا بد فيها من أحد أمرين : إما أن النار انقلبت شيئا آخر وفقدت صفة الإحراق، وإما أن ابراهيم انقلب شيئا آخر لا تؤثر فيه النار . أما أن تبقى صفة النار على ما هى عليه، ويظل إبراهيم على طبيعته ، فلا بد من الاحراق . وبادر ابن رشد فنفى عن نفسه وعن الفلاسفة تهمة « إنكار بعض المعجزات المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » . فقال: « وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشىء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الاسلام . فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادىء الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد» .

فالمعجزات عند ابن رشد « أمور إلهية تفوق العقول الانسانية ، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها » .

الكلام :

وفريق آخر جعلوا أساس بحثهم ونظرهم وفلسفتهم الدين، ثم حاولوا تفسيره أو تأويله تأويلا عقليا فلسفيا وهؤلاء هم علماء الكلام، والعلم الذى يشتغلون به يسمى علم الكلام؛ وهذا لا شك أصيل فى الفلسفة الاسلامية .

أما طريقة الفلاسفة فمختلفة عن طريقة المتكلمين : هؤلاء ينهجون منهج الجدل أو الكلام وأولئك يسلكون طريق المنطق. فالمنطق يستند إلى البرهان، أما الجدل فيقوم على النظر فى معان وأشياء موجودة، ثم يفسر هذه المعانى و يؤولها؛ وأول هذه المعانى الله ذاته وصفاته، كالحياة والقدرة والارادة .

المعتزلة والأشاعرة :

وقد انقسم المتكلمون قسمين : المعتزلة والأشاعرة ، فالمعتزلة يقدمون العقل على الشرع والأشاعرة يقدمون الشرع على العقل . وفى ذلك يقول الشهرستانى وهو من الأشاعرة « معرفة الله بالعقل تحصل و بالشرع تجب » .

المتصوفة :

والثالث المتصوفة الذين يمتازون عن الفلاسفة والمتكلمين فى المنهج والموضوع شيئا كثيرا . أما الاختلاف فى المنهج فهو أن طريق المتصوفة الذوق لا العقل ، أى طريق الوجدان أو القلب ؛ ولهم أحوال ومقامات يسلكونها لتوصلهم إلى الله . ومن أقوالهم : الأحوال مواهب والمقامات مكاسب . و يختلفون فى الموضوع : ولو أن هدفهم جميعا معرفة الله ، إلا أن البعض يقول بوحدة الوجود مثل ابن عربى ، وعنده : أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات . . . . . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى « الحق » . و إذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها : أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هى « الخلق » أو العالم .(١)

و يقول البعض الآخر بالحلول مثل الحلاج الذى يصرح فى شعره

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته   و إذا أبصرته أبصرتنا

---

(١) أبو العلا عفيفى : تصدير فصوص الحكم لابن عربى ص ٢٤ ـ ٢٥ ـ مطبعة عيسى الحلبى سنة ١٩٤٦ .

أما ابن الفارض فمن أصحاب نظرية الاتحاد ، وفى ذلك يقول فى التائية :

متى حلت عن قولى أناهى أو أقل   وحاشـا لمثلى أنهـا فى حلت

أما الغزالى فينكر هذه المذاهب كلها، فلا اتحاد ولا حلول ولا وحدة وجود بل « على الجملة ينتهى الأمر إلى « قرب » يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ »(١)

الفقــه :

وقسم رابع للفلسفة الاسلامية نبه إليه المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، وهو الفقه الاسلامى . وكتابه كله يدور على إثبات هذه النظرية وهى أن الفقه فرع من فروع الفلسفة ما دام المستشرقون قد ارتضوا أن يكون الكلام فرعا من فروع الفلسفة؛ بل هو يذهب إلى ما هو أبعد من هذا فيرى أن الفلسفة الاسلامية الخالصة يمكن أن تلتمس فى الفقه ، يقصد أصول الفقه لا الفقه العملى الذى يتعلق بالعبادات والمعاملات. وهذه نظرية إلى جانب جدتها لا تخلو من طرافة فالتوازى بين الفلسفة والفقه ملحوظ فى كل خطواتهما سواء أكان ذلك فى المنهج أم فى الموضوع : منهج الفقهاء غير منهج الفلاسفة، منهج الفلاسفة المنطق الذى أخذ عن أرسطو وعرفه المسلمون ، ومنهج الفقهاء أو الأصول التى يعتمدون عليها أربعة هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس .الكتاب هو القرآن والسنة هى أحاديث الرسول، والاجماع هو ما أجمع عليه الفقهاء فى عصر ما أو بلد وهذه الأصول الثلاثة متفق عليهـا . ثم الخلاف فى القياس . وهذه الأصول معروفة عن حديث للنبى حين أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له بم تحكم يا معاذ ؟ قال بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال بسنة نبيه . قال فإن لم تجد ؟ قال أجتهد رأيى . قال النبى

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٣٢ — ١٣٣ — مكتب النشر العربى دمشق ١٩٣٤

الحمد لله الذى وفق رسول رسوله إلى ما يتمناه. ومن الواضح أن الاجماع لم يكن موجوداً فى عهد النبى و إنما ظهر فيما بعد. هـذا فيما يتعلق بالمنهج الموازى لمنهج الفلاسـفة وهو المنطق. ولقد ألفوا كتبا فى دحض منطق اليونان مثل كتاب جـلال الدين السيوطى صون المنطق والـكلام عن فن المنطق والـكلام[1]. و إذا كان الفقهـاء قد وضـعوا لأنفسهم منهجا خاصا فقد نظروا فى موضوعات خاصة هى التى يتعلق بها علم الفقـه، أى الأمور التى يفعلها الإنسان بحيث تتفق مع الشرع؛ ولا ريب فى أن الفقه الإسلامى له بحوث عميقة ونظرات صائبة فى المجتمع الإنسانى.

وقد تجددت حديثا نزعة ترمى إلى إحيـاء الفقه الاسلامى باعتبـار أنه مرجع من أحكام القوانين فى العالم، مما جعل الأوربيين اليوم يعترفون بالتشريع الاسلامى.

العلم الطبيعى:

ومن صفات الفلسفة الإسلامية أيضا اهتمام المسلمين والمشتغلين بالفلسفة بالعلم الطبيعى مما لم يكن معروفا بهذا القدر فى أوربا فى ذلك الوقت، ونقصد بالعلم الطبيعى العلم الذى يتعلق بالنظر فى الموجودات، فإن كانت غير حية فهو علم الطبيعة أو الـكيمياء، و إن كانت حية فهو علم الحياة، و إن كان خاصا بالعلم الإنسانى لأمراض معينة فهو الطب. وأكبر الظن أن نقـل كتب اليونان إلى العربيـة لمعرفة ما كتبه اليونان فى الطب قد خلط الطب بالفلسفة فأصبحا صنوين: فسموا الفيلسوف أو الحـكيم طبيبا. كان ابن سينا فيلسوفا وطبيبا، بل لعل أثره فى الطب أبعد وأعمق من أثره فى الفلسفة وقد ترجم كتابه «القانون» إلى اللاتينية، وترجم كذلك كتاب الـكليات فى الطب لابن رشـد. فما هى الأسـباب التى دعت المسلمين إلى النظر فى الأمور الطبيعيـة والتعمق فيها؟.

---

(١) السيوطى: صون المنطق والـكلام ـ نشره على سامى النشار ـ مكتبة الخانجى ١٩٤٦.

أسباب ذلك كثيرة منها أن المسلمين عرفوا أرسطو أكثر مما عرفوا أفلاطون . واهتم أرسطو بالعلم الطبيعي والمشاهدات و بعلم الحياة، ولعل هذا يرجع إلى دراسته عن أبيه الذى كان طبيبا فى بلاط فيليب المقدونى، وفى بلاط أبيه من قبل .

والثانى أن خلفاء المسلمين الذين شجعوا نقل الكتب اليونانية طلبوا العلاج . ومما يروى أن المنصور كان ممعودا ، وكان يقوم على علاجه الطبيب جبريل بن بختيشوع استحضره من مدينة جنديسابور فى فارس، تلك المدينة التى تسربت إليها الفلسفة اليونانية بعد أن قضى عليها فى اليونان .

والثالث أن الاسلام فى بدء عهده كان يسمح بالحرية مما لم يكن معهوداً فى أوربا ؛ ولا يمكن أن تنمو شجرة العلم وأن تثمر إلا فى جو من الحرية فإذا اختنق ذلك الجو مات العلم . ومنذ أن خنق المسلمون حرية الفكر بدأ التأخر عندهم ؛ فى ذلك الوقت تسربت العلوم الاسلامية إلى أوربا، وبدأ صراع عنيف بين السلطة ونزعة الناس إلى الحرية انتهت بانتصار الحرية ، وبهذا لم يعرف الأوربيون أرسطو إلا منذ القرن الثانى عشر الميلادى وما بعده ، فقد رأينا فى تقسيمهم للفلسفة وفروعها أن علم الطبيعة ليس له مكان ملحوظ . لكن إذا كان العلم الطبيعى ، والطب بوجه خاص ، قد ازدهر عند المسلمين، فليس معنى ذلك أنه كان شيئاً مستقلا عن الفلسفة بل هو على التحقيق فرع منها : أخذوه عن أرسطو وعن أبقراط وعن جالينوس ، واستمروا فى دراسته وفى بحثه على منهج فلسفى . ولسنا ندرى لو أن الحضارة الاسلامية استمرت ولم تقف أ كان العلم ينفصل عن الفلسفة أم يبقى فرعا منها ؟ لأن العلم الطبيعى حين بدأت أوربا تشتغل به منذ عهد النهضة أخذ فى الانفصال .

الكندى :

هذه هى جملة الصفات التى تميز الفلسفة الاسلامية : اتصالها بالدين ، وانقسامها ، واتجاهها نحو العلم الطبيعى . وننتقل إلى الكلام على رأى بعض فلاسفة المسلمين فى الفلسفة ما هى ؟ وماذا كانوا يعنون بها ؟ ذكرنا من قبل رأى الكندى الذى يقسم الفلسفة ثلاثة أقسام : العلم الالهى وهو أعلاها ، والعلم الرياضى وهو أوسطها ، والعلم الطبيعى وهو أسفلها .

وقال فيلسوف العرب أبو يوسف إسحاق الكندى فى رسالة الحدود والرسوم يعرف الفلسفة :

حدّها القدماء بعدة حروف .

(١) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن فيلسوف هو مركب من فيلا وهى محب ، ومن سوفيا ، وهى الحكمة .

(ب) وحدوها أيضا من فعلها فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان ، أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة .

(ح) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : طبيعى وهو ترك النفس استعمال البدن . والثانى إماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة . ولذلك قال كثير من جلة القدماء : اللذة شر ، فباضطرار أنه إذا كان للنفس احتمالان ، وأحدهما حسى والآخر عقلى ، وكان قد سمى الناس لذة مايعرض فى الاحساس ، فإن التشاغل

باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل(١) .

(د) وحدوها أيضا من جهة العلة ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(هـ) وحدوها أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه . وهـذا قول شريف النهاية بعيد الغور ...

(و) فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية إنياتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان .

ويقول الكندى فى رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .

« إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها : علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية ، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق .

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى : علم الحق الأول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول » .

وهنا نجد فيلسوف العرب يتبع أرسطو فى تعريف الفلسفة ، وعنه أخذ الفارابى وابن سينا وغيرهما معنى الفلسفة مع بعض الإضافات . أما قول الكندى « بقدر

---

(١) حقق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، عندما نشر هذه الرسالة بمجلة الأزهر المجلد ١٨ صفر سنة ١٣٦٦ ، هذا النص على هذا النحو .

اللذة شرف باضطرار أنه إذا كان للنفس استعمال ، أحدهما حسى والآخر عقلى ، وكان مما سمى الناس لذة ما يعرض فى الإحساس ، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل .

وقد اعتذر فى الهامش بأن النص مضطرب ، وقد أصلحناه من النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية .

الطاقة الإنسانية » فهو استدراك لانجده عند فلاسفة اليونان ، وسوف نناقش قيمة هذا الاستدراك عند الكلام على ابن سينا .

ونحب أن ننبه إلى قيمة هذه الرسالة التي لا تزال مخطوطة ، ولم تعرف إلا من عهد قريب : فالكندى يوجه الخطاب إلى الخليفة يبغى أن يعلمه الفلسفة ، كما أراد أفلاطون من قبل أن يعلم ملك صقلية ، وكان ذلك دأب الفلاسفة من قديم ، أن ينشدوا الاصلاح الاجتماعى بتعليم الفلسفة ، وأخذ الملوك بهذه الصناعة .

الفارابى :

أما الفارابى وهو المعلم الثانى نسبة إلى أن أرسطو هو المعلم الأول، فيعرف الفلسفة بأن حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة[١] . ويقسمها أقساما ، فموضوع الفلسفة إما إلهى وإما طبيعى وإما منطقى وإما رياضى وإما سياسى . هذا ما نجده فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين؛ غير أن للفارابى رأيا آخر فى الفلسفة وموضوعاتها ويبدو أن هذا الرأى ناشىء من تطور الفارابى نفسه مع الزمن، ولعله كتب بعض هذه الآراء فى صدر حياته ، ثم انتهى إلى آراء أخرى فى آخر حياته؛ يقول الفارابى فى كتابه التنبيه على السعادة ، إن غاية الانسان السعادة ويصل إليها بطريقين : إما بتحصيل الجميل أو بتحصيل النافع ، والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة .

ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ،

---

(١) الفارابى . كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين . وهذا التعريف موجود عند أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة .

والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية أصناف ثلاثة : علم التعاليم أو العلم الرياضى ، والعلم الطبيعى ، وعلم ما بعد الطبيعيات .

والفلسفة المدنية صنفان : الأخلاق والسياسة .

أما المنطق فهو هنا ليس قسما من أقسام الفلسفة بل خارج عن هذه الأقسام لأنه آلة الفلسفة. و إذا كان الفارابى قد وضع قسما من أقسام الفلسفة النظرية سماه ما بعد الطبيعة فإنه عدل عن ذلك فى بعض الكتب الأخرى فقال: الحكمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال والواجب بذاته هو الله لأن الموجودات قسمان واجبة وممكنة فكل شىء موجود فهو ممكن الوجود إلا وجوداً واحداً هو الله . فهنا نرى أن الفارابى لا يجعل الغاية من الفلسفة هى تحصيل الجميل أو معرفة ما بعد الطبيعة بل ينص على أن غاية الحكيم هى معرفة الله .

إخوان الصفا

أما جماعة اخوان الصفا فقد ظهروا فى القرن الرابع، وكان المسلمون قد بلغوا من الرق العقلى شيئا كثيرا ، وفى الوقت نفسه شيئا من التحلل السياسى فانقسم المسلمون على أنفسهم؛ والواقع أنه لا يمكن فصل العلم عن السياسة . ولم تكن الفلسفة قد نفذت إلى صميم الحياة العقلية الاسلامية فلما استقرت فى الأذهان بعد أن نقلها المترجمون، أخذت هذه الآراء الفلسفية تؤثر فى الأحوال السياسية من جهة ، وفى الحياة العقلية والدينية من جهة أخرى .

ومن قبل نجد الفارابى يؤلف كتابا فى المدينة الفاضلة على نسق جمهورية أفلاطون يرمى فيه إلى تصوير المجتمع الفاضل وما سماه هو المدينة الفاضلة على حسب ما كان معهودا

عند اليونانيين ، وجعل على رأس هذا المجتمع الفلاسفة . غير أن مدينة الفارابى الفاضلة كانت مغرقة فى المثالية لم تؤثر فى حياة المسلمين السياسية أى تأثير ، ولهذا أراد بعض الفلاسفة أو المفكرين أن يضعوا نظما سياسية يمكن تحقيقها . ولكن إعلان هذه الآراء المخالفة للأوضاع السياسية القائمة لم يكن ميسورا ، لأن أصحابها كانوا يخشون إظهارها . وهذا عندنا سبب من الأسباب التى أنكر فيها اخوان الصفا أسماءهم فانتظموا فى جماعة سرية .

ولعل من الأسباب التى دعت هذه الجماعة إلى إخفاء أنفسهم خشيتهم من التعرض للدين والاتهام بالكفر ، وهذه مسألة إن ثبتت قضت على صاحبها . فإخوان الصفا يرمون إلى هدفين هدف سياسى وهدف دينى ، أى يريدون أن يوفقوا بين الفلسفة والدين . وكانت حاجتهم إلى ذلك حاجة الوقت والبيئة والزمن ، أى أنهم اضطروا إلى ذلك اضطراراً لأن كثيراً من الشعوب انطوت تحت لواء الإسلام ، شعوب مختلفة من المجوس ، والبراهمة ، والمسحيين ، والوثنيين ، والصابئة ؛ فهؤلاء جميعا أصبحوا يتكلمون لغة واحدة و يدينون بدين واحد هو الاسلام ، ولكنهم كانوا يحملون فى أنفسهم آثاراً ورثوها عن الأسلاف البعيدين ولا يمكن أن يتخلصوا منها . فاذن لا بد من الجمع والتأليف والتوفيق بين هذه الأشتات المختلفة ، أى التوفيق بين هذه الآراء المختلفة يونانية كانت أم فارسية أم هندية أم مسيحية تحت لواء الإسلام . هذه هى المهمة التى نصب إخوان الصفا أنفسهم للاضطلاع بها ، ففى رسائلهم مزيج من هذه الآراء وفقوا بينها ؛ وهذه الرسائل فى غاية الأهمية نفذت إلى الأندلس فكان لها أثر كبير فيها ، كما ذكر صاعد الأندلسى فى كتاب طبقات الأمم . وفى كشف الظنون أن مؤلف هذه الرسائل فارسى وهى فى الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والالهيات . وقد ذكر القفطى عنهم أشياء كثيرة تلقى بعض الضوء على هذه الجماعة ، فقال : هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب فى أنواع الحكمة ورتبوا مقالات عدتها إحدى وخمسون مقالة ،

وذكر أبو حيان التوحيدى حوارا جرى بينه و بين وزير صمصام الدولة بشأن هذه الجماعة جاء فيه « إن الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال »

وسأله الوزير هل رأى هذه الرسائل . فقال « قد رأيت جملة منها وهى مبثوثة من كل فن بلا إشباع ولا كفاية . وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات. وحملت عدة منها إلى شيخنا أبى سليمان المنطقى السجستانى محمد بن بهرام وعرضتها عليه فنظر فيها أياما ، وتبحرها طويلا ، ثم ردها على وقال : تعبوا وما أغنوا ، ونصبوا وما أجدوا وحاموا وما وردوا ، وغنوا فما أطربوا ، ونسجوا فهلهلوا . . . . ظنوا أنه يمكنهم أن يربطوا الشريعة بالفلسفة ، وهذا مرام دونه جدد . . . . إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه و بين الخلق من طريق الوحى وباب المناجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات ، وفى أثنائها مالا سبيل إلى البحث عنه والغوض فيه . ولا بد من التسليم المدعو إليه والمنبه عليه ، وهناك يسقط لم ، و يبطل كيف . . . . »

ورد أحد اخوان الصفا ويسمى المقدسى على الطاعنين فى الفلسفة فقال : الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الأصحاء ؛ والأنبياء يطبون المرضى حتى يزول المرض بالعافية . وأما الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يقربهم مرض أصلا.

من هذا الحوار نتبين الصراع بين الفلسفة والشريعة . وإذا كان إخوان الصفا قد أخفوا أسماءهم ، فإن بعض الفلاسفة اجترأوا على الخوض فى هذه المسألة فكتب ابن رشد كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

ولاخوان الصفا رأى فى الفلسفة وفى أقسامها يتلاءم مع جملة مذهبهم ، وهو مذهب توفيق أو تلفيق . ويكفى أن ننظر فى المقدمة التى وضعها إخوان الصفا لرسائلهم لنرى ما يرمون إليه يقولون : هذه فهرست رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل

وأبناء الحمد وهى اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعانى عن كلام الخلصاء الصوفية .

وهى مقسومة على أربعة أقسام : فمنها رياضية تعليمية ، ومنها جسمانية طبيعية ، ومنها نفسانية عقلية ، ومنها ناموسية إلهية .

ومعنى ذلك أنهم نظروا فى العلم اليونانى وغرائب الحكم المأخوذة عن الفرس والهند، وطرائف الآداب عن العرب، وحقائق المعانى عن الصوفية. فكأنهم يأخذون الدين من هذا الجانب الصوفى .

قالوا فى الفلسفة ما يأتى : الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم . والعلوم الفلسفية أربعة أنواع : أولها الرياضيات ، والثانى المنطقيات ، والثالث الطبيعيات ، والرابع الالهيات . غير أننا نجد أقساما أخرى للفلسفة فى بعض رسائلهم ، كما أن هذا التقسيم يختلف عما ذكرناه عنهم من قبل .

ولا يستغرب هذا منهم لأنهم لا يثبتون على رأى واحد باعتبار أنهم أخذوا من مذاهب مختلفة وفقوا بينها، فتراهم فى مواضع أخرى يخرجون المنطق من أقسام الفلسفة و يجعلونه أداة الفيلسوف ؛ وفى ذلك يقولون : اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة . وهذا الاصطلاح ليس غريبا، فالغزالى له كتاب ميزان العمل فى الأخلاق، وله فى المنطق معيار العلم .

وفى موضع ثالث نجدهم يختلفون فى هذا التقسيم و يدخلون فى أقسام الفلسفة علم السياسة، وعلم النفسيات وهى معرفة النفوس والأرواح السارية فى الأجسام الفلكية والطبيعية، وعلم الروحانيات ، وهو معرفة الجواهر البسيطة الفعلية العلامة بالفعل . فهم يمزجون بين العلم والعمل فى بعض المواضع ، و ينظرون إلى الجانب النظرى فقط فى مواضع أخرى . ولكن الباحث فى جملة رسائلهم يلمح فيها أنهم يقدمون الفلسفة على

الشريعة ، وأن الشخص الذى يريد أن يحيا حياة سعيدة فى الدارين فيجب عليه أن يأخذ بالحكمة ، وأن يعرف جميع العلوم ، ولا يتورع عن الأخذ بأى رأى من الآراء مادام موافقا للعقل؛ ولهذا السبب بحثوا فى العلوم الرياضية كما هى موجودة عند فيثاغورس ، بل هذا الباب عندهم منقول نصا عن رسائل فيثاغورس .

وقد قدموا للرسائل الرياضية بقولهم « والغرض المراد من هذه الرسالة هو رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة ، المؤثرين للحكمة ، الناظرين فى حقائق الأشياء الباحثين عن علل الموجودات بأسرها » .

ابن سينا :

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد تناول الفلسفة ولكنه كالفارابى عرفهاتعريفات مختلفة، وقسمها تقسيمات مختلفة . وهذا يرجع إلى تطور الفيلسوف على خلاف الزمن ، فكل مفكر تتطور آراؤه وتختلف فى شبابه عنها فى كهولته . فإذا وجدنا شيئا فى كتب ابن سينا عن الفلسفة وموضوعاتها وأقسامها ، فلا ينبغى أن نتهم الفيلسوف بالاضطراب، وإنما هو خلاف لا يعدو التفصيلات، أما الجوهر فهو هو .

قال فى رسائل الطبيعيات « الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الوجود والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية » هذا التعريف يستند إلى ثلاثة عناصر الأول: هو العلم بالتصورات والتصديقات ، وهذان الاصطلاحان معروفان فى المنطق ، فيذكرون فى تعريف المنطق ، أو فى التمهيد إلى تعريفه ، أن العلم إما تصور وإما تصديق. فالتصور إدراك المفرد والتصديق إدراك النسبة بين شيئين؛ والمعرفة الانسانية لا تخلو عن هذين النوعين التصورات والتصديقات . فالحكمة معرفة الوجودات إما بتصورها وإما بنسبتها مع غيرها من الأشياء .

الأمر الثانى هو استكمال النفس الانسانية أى طلب الكمال . كأنه يريد أن يقول

إن كل شخص لا بد أن يعرف شيئا ؛ ونحن نسمى الناس فلاسفة حين يكملون أنفسهم ويوسعون معارفهم، ويلمون بجميع الحقائق .

الأمر الثالث قوله: على قدر الطاقة الانسانية. وقد يفهم هـذا الشرط الأخير الذى اشترطه ابن سينا والذى سبقه الكندى إليه على وجهين الأول : أنه من العسير على شخص واحد أن يلم بكل شىء، وإذا لم يستطع الالمام بجميع الجزئيات ففى مقدوره أن يلم بالأمور الكلية .

والوجه الثانى وهو الذى يعنيه ابن سينا فى قوله عـلى قدر الطاقة الانسانية أن هناك معارف فوق طاقة الإنسان ، وهى فى لغة الدين الأمور الغيبية ، أى التى تعرف بطريق الوحى .

ثم قسم ابن سينا الحكمة بعد أن عرفها هذا التعريف فقال: الحكمة منها نظرية ومنها عملية ؛ أما الحكمة النظرية فلنا أن نعلمها ولا نعمل بها ، وأما الحكمة العملية فلنا أن نعلمها ونعمل بها . والحكمة النظرية تنقسم إلى أقسام ثلاثة طبيعية ورياضية وحكمة تسمى الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة . فالحكمة الطبيعية تتعلق بالأمور التى تلحقها الحركة والتغير ، وهو فى هذا يتابع بطبيعة الحال أرسطو .

أما الحكمة الرياضية فتتعلق بالأمور التى يجردها الذهن مما يخالطهـا من حركة وتغير ، لأن الرياضة تستخلص الأشكال من الأجسام ، ولا تحفل بما فيها من مادة تتحرك وتتغير . والفلسفة الأولى تتعلق بما وجوده مستغن عن الحركة والتغير : كفكرة الوجود والعدم ، وفكرة الزمان ، والمكان . والفلسفة الالهية جزء من هذه الفلسفة الأولى.

أما الحكمة العملية فهى أقسام ثلاثة: مدنية ومنزلية وخلقية . أما المدنية فهى التى تنظر فى المشاركة بين الناس والتعاون بينهم على المصالح ؛ والمنزلية تنظر فى المشاركة بين

الأهـل كالزوج وزوجه والوالد وولده والعبد وسيده . والحـكمة الخلقية متعلقة بالفرد فى نفسه ، وتتصل بالفضائل والرذائل .

والواقع أن ابن سينا حين يقول الحـكمة النظرية هى التى نعلمها ولا نعمل بها، كأنه يفصل فصلا تاما بين السلوك والمعرفة . وحقيقة الأمر أن كل معرفة تنتهى إلى عمل، حتى المعرفة الطبيعية ، خصوصا بعد تطور العلم الحديث هذا التطور الأخير . ومع ذلك فنحن لا نسمى العلم الحديث نظراً وعملا ، بل نسميه نظرا وتطبيقا . فالـكهرباء مثلا يمكن أن تعلم علما نظريا ثم تطبق تطبيقا عمليا . فالعلم قسمان نظرى وتطبيق . أما مايقصده ابن سينا من قوله الحـكمة العملية فهى المتعلقة بسلوك الإنسان .

وذكر فى كتاب آخر، وهو رسالة فى أقسام العلوم العقلية، يعرف الحـكمة و يقسمها فقال : الحـكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وما الواجب عليه عمله ، مما ينبغى أن يكتسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتستعد للسعادة القصوى فى الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية . فهنا يقصر ابن سينا الحـكمة على النظر ، والنظر هو التفـكير؛ فى كثير من الأحيان يعيش الانسان لأنه مسوق لايفـكر. فالانسان لايصبح فيلسوفا إلا إذا تخلص من الحياة الآلية ليفكر إما فى الطبيعة الخارجية و إما فى فعل الانسان ، ولـكنه هنا فى هذا التعريف لا يجعل الغاية من هذا كله الـكمال بل السعادة الأخروية ، فجعل الغاية من الفلسفة غاية دينية ثم قسم الحـكمة قسمين نظرى وعملى ، القسم النظرى غايته الاعتقاد بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان، وهذا القسم النظرى غايته الحق أى الحقيقة ، والقسم العملى غايته حصول رأى لأجل عمل وغايته القصوى السعادة ؛ فكأن القسم النظرى ينشد الحق، والقسم العملى ينشد الخير. ولو كان ابن سينا أفلاطونيا كما فعل الفارابى لجعل الجمال غاية ثالثة لغاياته ولـكنه مشائى من أتباع أرسطو أكثر منه أفلاطونى .

أما القسم النظرى فهو أقسام ثلاثة : القسم الطبيعى الذى يتعلق بالمادة والحركة وهو أسفلها أى أسفل الأقسام ، والقسم الرياضى وهو أوسطها يتعلق بحدود المادة لا بموضوعها، والقسم الالهى وهو الأعلى يبحث عن أشياء وجودها لا يفتقر إلى المادة ومنها ذوات وصفات: فالذات هى الله ، والصفات كالوحدة والكثرة والعلة والمعلول . والقسم العملى أقسام ثلاثة : الخلقى والمنزلى والمدنى . ثم جعل المنطق آلة العلوم بينما فى التقسيم السابق لا يذكر المنطق .

أما فى كتابه منطق المشرقيين ، فبعد أن قسم الحكمة إلى قسم نظرى وقسم عملى جعل أقسام الحكمة النظرية أربعة والحكمة العملية أربعة . فأقسام الحكمة النظرية :العلم الطبيعى وهو يبحث عن الأمور التى تخالط المادة؛ والعلم الرياضى وهو لا يحتاج فى وجوده ولا تصوره إلى تعين مادة له ؛ والعلم الالهى وهو مباين للمادة أصلا ، مثل الخالق تعالى والملائكة ؛ والعلم الكلى و يبحث فى أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها مثل الوحدة والكثرة، والعلة والمعلول .

والحكمة العملية أربعة أقسام : علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة والرابع علم الشرع ، وهى الصناعة الشارعة بطريق النبى .

أما بعد ابن سينا فلا نجد ابتكاراً فى معنى الفلسفة أو أقسامها و إنما نجد تصنيفا على طريقة المدرسيين يأخذ عن المتقدمين .

الفلسفة الحديثة

عصر النهضة :

ظهرت نزعة جديدة فى العالم يسميها المؤرخون بعصر النهضة ، أى أنه بعد أن عاش الناس على حساب القدماء لا يفكرون تفكيراً مستقلا بدءوا يستيقظون . وشملت النهضة كل فرع من فروع الحياة من فلسفة وعلم وآداب وفنون وأديان ولغات . والذى يعنينا أن نتكلم عنه موقف الفلسفة فى بداية العصر الحديث أى بعد عصر النهضة . فقد بقيت الفلسفة شاملة لجميع العلوم كما كان الحال فى قديم الزمان ، وكما كان الحال فى القرون الوسطى . فقد ذكرنا أنهم جروا فى أوربا على هذا التقسيم لشجرة الفلسفة التى تشمل المنطق والطبيعة والأخلاق؛ ثم الفنون السبعة الحرة ، وهى : النحو ، والبلاغة والجدل ؛ ثم الموسيقى ، والحساب ، والهندسة ، والفلك .

الاتجاه الحديث :

وفى بداية العصر الحديث ظل الفلاسفة أوفياء لهذه النزعة التى تجمع كل ألوان المعرفة فكان الفلاسفة علماء ، والعلماء فلاسفة. وإذا كان الأمر كذلك فماذا امتازت به الفلسفة؟ يقتضى منا ذلك أن ننظر فى أعلام الفلسفة فى العصر الحديث لنرى ماذا قصدوا من الفلسفة ، وماذا كان أثرهم فيها . وأبرز هؤلاء اثنان يُذكران عندما تذكر الفلسفة

الحديثة : فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت. يجتمعان من أوجه ويختلفان من أوجه كلاهما عاش، أو على الأصح قضى معظم حياته العلمية فى القرن السابع عشر أو فى النصف الأول من هذا القرن. وكلاهما طالب بالتحرر من سلطان القديم، والقديم فى الفلسفة هو أرسطو الذى كان له نفوذ عظيم على الفلسفة والعلم مما أدى إلى تأخر الفلسفة والعلم . فقد اكتسب أرسطو هالة من القداسة كانت تمنع المفكرين من الجرأة على نقده ، كأن القول ما قال أرسطو. وصفة ثالثة تجمع بينهما وتصبغ الفلسفة بصفة جديدة إلى جانب التحرر من آثار التقليد هى اتخاذ منهج خاص فى البحث هو الذى يؤدى إلى المعرفة الصحيحة . و إذا كان الاجماع معقودا على أن الفلسفة فى جميع العصور هى طلب الحق ولا خلاف على ذلك، فما هو السبيل إلى ذلك ؟ وما هو الطريق الموصل إلى معرفة الحق ؟

كان الطريق الذى آثره الناس خلال القرون الوسطى ولم يتحولوا عنه هو منطق أرسطو باعتبار أنه آلة العلم ، غير أن بيكون وديكارت رأيا أن هـذا المنطق الأرسطوطاليسى أو هذه الآلة الموصلة إلى المعرفة ، لا ينتهى بنا إلى معرفة الحق ، ولهـذا السبب نقده كلاهما وهاجمه كلاهما . وليس النقد كافيا بل ينبغى على الفيلسوف الحق أن يضع بناء بدل ذلك الهيكل القديم الذى يهدمه . فإذا كان بيكون قد هاجم أرسطو فى عنف ، فقد وضع منهجاً جديداً وكذلك فعل ديكارت . فهما إذن يشتركان فى أنهما من أصحاب المناهج ، أما بيكون فهو صاحب المنهج التجريبى الموصل إلى معرفة العلوم الطبيعية ، وأما ديكارت فهو صاحب المنهج العقلى الذى يصلح للبحث فى الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ، وهو منهج رياضى يقوم على الوضوح والتميز.

و إذن تمتاز الفلسفة الحديثة ممثلة فى بيكون وديكارت بهذه الصفات وهى أولا حرية الفكر بحيث لا يؤمن المفكر بأى رأى من الآراء إلا بعد نظر. ثانيا اتخاذ منهج جديد يوصل إلى المعرفة الصحيحة. ثالثا اتجاه الفلسفة إلى الاحاطة بجميع العلوم. وقد تغيرت

هذه الصفة منذ بدأت العلوم تنفصل الواحد بعد الآخر عن شجرة الفلسفه مما سنبينه فيما بعد .

بيكون :

ونعود إلى تفصيل الكلام شيئاً ما عن بيكون وديكارت . ولد بيكون سنة ١٥٦١ ومات سنة ١٦٢٦ واشتغل بكل شيء من : دين وقانون وعلم . وكان غرضه الوصول إلى الحقيقة ؛ كتب عن نفسه يقول : « وجدت أنى لا أصلح لشيء أكثر من طلب الحق ، فقد وهبنى الله عقلا نافذا يبصر ما فى الأشياء من مشابهات ومفارقات ، ورغبة فى البحث ، وصبرا على الشك ، وغراما بالتأمل والاستعداد للمراجعة ، والعناية بالترتيب ، ولما كنت شخصا لا يجرفه تيار القديم ولا يفتنه الجديد ولا يحب الانقياد، لهذا وجدت أن فطرتى تألف الحقيقة وتتصل بسبب إليها » .

بهذه الكلمات يصف بيكون الخلال التى ينبغى أن تتوفر فى طالب المعرفة ، وهو الذى يسميه فيلسوفا .

وقد وصف فى كتبه خصوصا فى الأورجانون الجديد الذى يعارض فيه أورجانون أرسطو طريقة البحث فى العلوم الطبيعية التى تعتمد على المشاهدات الواسعة بحيث يجمع الفرد أكثر ما يمكن من المشاهدات ، ويجرى التجارب لإثبات صحة فروضه .

وكان بيكون معنيا فى أواخر حياته بالعلم وتجاربه إلى درجة أنه قضى عليه بسبب ذلك . إذ كان مسافرا من لندن إلى جهة ما ثم ظهر له أن الحرارة تفسد الأجسام، والبرودة تحفظها ، وأراد إثبات هذه النظرية ، فنزل فى إحدى المحطات فى الطريق واشترى دجاجة ذبحها ووضعها فى الثلج ، وانتظر يرقب النتيجة هل تفسد أو لا تفسد .

ولكنه كان قد أصيب بالبرد لأن الوقت كان شتاء وحضرته الوفاة ، فمات وهو يلفظ قائلا « لقد نجحت التجربة » .

ديكارت :

Analytic Geometry

أما ديكارت[1] فحياته قصيرة تجرى على نسق آخر . درس فى مدرسة اليسوعيين فى لافليش من أعمال فرنسا فلقنوه اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ، فوجد أنه حفظ كل ذلك ولم يفهم منها شيئاً . ولذلك هجر الدراسة ، و بدأت حياته الفلسفية بدراسة الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، ولهذا بدأ يرحل إلى شتى البلاد فسافر ، و بعد أن طاف فى العالم ، واتصل بالناس ، بدأ يدرس نفسه و يتأملها وانتهى إلى أن العقل هو مصدر المعرفة وإليه ينبغى أن نرجع إذا شئنا أن نصل إلى الحقيقة، و به نستطيع أن نعرف جميع الحقائق. ويترتب على ذلك أى بعد الاعتماد على العقل أن ننظر فى جميع العلوم ، فالعلوم متصلة ومتعاونة ، وعلى العاقل أن ينظر فيها جميعا . وقد أدلى بآرائه فى جميع العلوم : الرياضيات التى ابتكر فيها بعض النظريات أخذ العلماء بها فيما بعد ، وهى الهندسة التحليلية أى رد الهندسة إلى رموز جبرية . وله كذلك بحوث فى علم الطبيعة والبصريات . و بحث فى الإنسان ، وفى النفس الإنسانية .

ولكن أخلد كتبه هو مقال عن المنهج ، وفيه يستهل القول : بأن العقل السليم أكثر الأشياء توزعا بين الناس بالتساوى . و إنما يختلف الناس فيما بينهم بمقدار ما يسلكون من منهج ، فإن ساروا على الطريق المستقيم وصلوا ، و إلا ضلوا . والطريق

---

(١) انظر ديكارت الطبعة الثانية تأليف الدكتور عثمان أمين .

المستقيم هو الطريق الواضح ، يقصد الطرق العقلية فى عالم المعانى . فينبغى أن نطلب المعانى الواضحة فلا نقبل إلا ما كان واضحا كل الوضوح . ثم وضع كذلك قواعد التفكير الأربع المشهورة . وكان يرى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الطبيعة، وفروعها ثلاثة : الميكانيكا والطب والأخلاق. وهذا أول تصنيف جديد للفلسفة بعد تصانيف القرون الوسطى. أما لماذا جعل ديكارت الميتافيزيقا أصل الفلسفة والمعرفة فهو راجع إلى طريقته فى النظر، لأنه شك أولا فى كل شىء ثم أثبت وجود نفسه لا جسمه، وانتقل من إثبات وجود نفسه إلى إثبات وجود الله وجعل وجود الله هو الضمان لوجود الأشياء أو العالم الخارجى، فأصبحت الأشياء الخارجية حقائق لا يشك فيها. ولهذا كان وجود الله عند ديكارت أساسا من أسس المعرفة ؛ وهذا هو السبب فى أن الميتافيزيقا هى الأصل الذى يجب أن نعتمد عليه فى التفكير .

انفصال العلوم عن الفلسفة

رأينا أن الفلسفة كانت تشمل جميع العلوم حتى القرن السابع عشر. كان الفيلسوف يسمى عالما والعالم فيلسوفا إلى أن ظهرت حركة جديدة منذ القرن السابع عشر ترمى إلى تحرير العلوم، وفصلها عن شجرة الفلسفة.

فماذا يقصد بالعلم بالمعنى الحديث ؟ وكيف يتيسر له الانفصال ؟ ولماذا بقى مقيداً إلى عجلة الفلسفة طول هذا الزمان ؟ العلم هو النظر إلى مظاهر الطبيعة بالمشاهدة والملاحظة ثم تفسير هذه الظواهر تفسيرا لا يجد التأييد إلا بالتجربة. فالتجربة فى نهاية الأمر هى الميزان للعلم الصحيح، فالعلم بالمعنى الحديث يتلخص فى هذه الكلمات الثلاث : الملاحظة والتجربة والقوانين. والعلم بهذا المعنى قديم وحديث. فهو قديم لأن الناس منذ أقدم العصور كانوا يلاحظونه وحاولوا تفسير الظواهر الطبيعية ووضعوا لها القوانين وكانت عندهم وسيلة التجربة أيضا. والعلم قديم أيضا لأن شيئاً ما لا يمكن أن يظهر فجأة، بل له أصول تنمو وتزدهر مع الزمن وتتطور وتتخذ أشكالا. فالعلم الحديث وليد جهود القدماء.

وهناك أسباب كثيرة دعت إلى تأخر العلوم[1].

---

(1) Lalande : Les théories de l' Induction et L' Expérimentation

أسباب تأخر العلم :

السبب الأول هو احتقار القدماء للتجربة باعتبار أنها من الصناعات اليدوية التى لا تليق إلا بالعبيد ، أما الأحرار فالصناعة العقلية البحتة هى التى تليق بهم . وهذه التفرقة واضحة كل الوضوح عند اليونانيين . أما عند المسلمين ، فكانوا يرفعون أيضا من شأن التفكير النظرى ولو أن بعضهم بدأ يجرب أو يصطنع وسائل التجربة . ولكن تأخر المسلمين منذ القرن السادس الهجرى جعلهم لا يمضون مع الطريق الذى شقوه لأنفسهم فى سبيل العلم .

فإذا رجعنا إلى اليونان فماذا كانت بالضبط طريقتهم فى العلوم الطبيعية ؟ خذ مثلا أرشميدس وهو صاحب نظرية الأجسام الطافية ، فهو فى الواقع لا ينظر إلى هذه المسألة نعنى مسألة الأجسام الموضوعة فى السائل نظرة العلم الحديث ، بل كان يبدأ على طريقة القدماء بتعريفات يستخلص منها النتائج ، فيقول فى كتابه الأجسام الطافية : إن من طبيعة السائل أن تكون أجزاؤه متصلة ، ومتناسبة الوضع ، وواقعة تحت ضغط الأجزاء التى تكون فوقها ، ثم يمضى فى تعريف طبيعة السائل ، وهذه الطريقة هى التى نجدها عند أرسطو فهو يفرض على الأمور الطبيعية مبادئ يستمدها من العقل كالقول بالعناصر الأربعة ، والقول بأن كل جسم يتركب من مادة وصورة . وهذه الطريقة هى التى عطلت نمو العلم الحديث للأسباب الآتية :

(١) هناك حقائق كثيرة لا يمكن الوصول إليها بالعقل بل بالمشاهدة .

(٢) اتباع هذه الطريقة يمنع الابتكار لأن العالم يكون مقيداً دائما بهذه الأوليات والتعريفات .

(٣) هذه التعاريف تفرض فرضا تعسفيا، وتعيش فى الذهن غامضة تحتاج إلى توضيح بالنظر إلى الطبيعة نفسها .

فالتعاريف هى آخر مرحلة من مراحل العلم وليست هى الأصل الذى نبتدئ منه . وهذا هو السبب فى أن العلماء المحدثين ، الذين قام العلم على أكتافهم نصحوا بقراءة كتاب الطبيعة أو وصف الطبيعة . والخلاصة أن السبب الأول فى تأخر العلم هو سلوك طريقة لا تؤدى إلى المعرفة الصحيحة ، لأنهم كانوا يبدءون بالقواعد العقلية ، ثم يطبقونها على الطبيعة ، بينما العكس هو الصحيح : أن ننظر أولا فى الظواهر الطبيعية لننتهى إلى القوانين .

السبب الثانى هو انعدام المعامل المجهزة لعمل التجارب ، والعلم الحديث هو ثمرة هذه المعامل . والسبب فى ذلك أن الانتفاع بهذه الأجهزة كان يجرى سرا لكيلا يتهم صاحبه بالسحر أو الشعوذة . فكان العلماء المشتغلون بهذه الأمور يتعرضون إما لغضب السلطان أو غضب الجمهور . أما أصول التجربة بمعنى الكلمة فنجدها عند الصناع وهى كتب عملية تجريبية ، فقد كان مهرة الصناع يودعونها خلاصة التجارب ولكنهم لم يستخلصوا منها الأصول النظرية التى تعتمد عليها هذه النتائج العملية . وكان القدماء خصوصا فى أوربا يستعينون ببعض أمور الشعوذة للسيطرة على أذهان العالم باسم الآلهة فكانوا يوقدون نارا تشتعل بنفسها محتفظين بالأسرار الكيمائية . أما الطب فهو الميدان الذى وجد فيه الأطباء بغيتهم من المشاهدات والتجارب ؛ وهذا أساس عظيم من أسس العلم الحديث ، فكانوا يعرفون التشريح ، ويجربون النباتات المختلفة فى علاج الأمراض ، كما نجد فى كتاب القانون لابن سينا . وقد خطا العرب خطوات واسعة فى هذا السبيل وفى شتى العلوم . ولكن طريقتهم فى الكيمياء ، على الرغم من أنهم وصلوا إلى أشياء كثيرة كالتصعيد والتقطير والتكليس كانت عقيمة ، لأن غايتهم فى هذا العلم ، صرفتهم عن الاهتداء إلى السبيل القويم . ففى مقدمة ابن خلدون نجده يعرف الكيمياء بأنها : « علم ينظر فى المادة التى يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة، ويشرح العمل الذى يوصل إلى ذلك ، فيتصفحون المكونات كلها بعد معرفة أمزجتها

وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك حتى من الفضلات الحيوانيـة كالعظام والريش والبيض فضلا عن المعادن . ثم يشرح الأعمال التى تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثـل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير ، وجمـد الذائب منها بالتكليس ، وامهاء الصاب بالقهر والصلابة وأمثال ذلك . وفى زعمهم أنه يخرج بهـذه الصناعة جسم طبيعى يسمونه الاكسير ، وأنه يلقى منـه على الجسم المعـدنى المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاسـتعداد القريب من الفعل مثل الرصاص والقصدير والنحاس بعـد أن يحمى بالنار فيعود ذهبا إبريزا . ويكنون عن ذلك الاكسير إذا ألغزوا اصطلاحاتهم بالروح ؛ وعن الجسم الذى يلقى عليه بالجسد» .

السبب الثالث انصراف الجمهور عن تأييد العلماء . والعالم كالممثل على خشبة المسرح لا بد له من جمهور يؤيده وإلا لم يستطع أن يبرز فى الفن . وكان الجمهور فى العصور القديـمة والوسطى منصرفا عن العـلم والعلماء إلى مسائل أخرى هى الدين ، فاضطر هؤلاء العلماء إلى ستر أعمالهم بكتابات واصطلاحات ورموز حتى لا يتعرضوا لغضب الجمهور . وهذه حقيقة ثابتة فى التاريخ خصوصا فى أوربا ، فكثيرا ما حـكم على علماء لأنهم كانوا يشتغلون بالمسائل العلمية .

علم الرياضة :

وقبل أن ننظر فى انفصال العلوم الطبيعية ننظر فى العلم الرياضى وهو أول علم انفصل عن الفلسفة . كان ذلك على يد العالم الرياضى الذى ظهر فى الاسكندرية ، تلك المدينة التى أنجبت كثيراً من العلماء ، وكانت مهداً للعلم والفلسفة زمنا طويلا . وإقليدس هو الذى فصل علم الهندسة وإليه ينسب هذا العلم فيقال الهندسة الإقليدية ، لأن هناك هندسة أخرى حديثة غير إقليدية ظهرت على يد اينشتين . والهندسة الاقليدية أساسها أن الفضاء له أبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع ، وبمقتضى هذه الهندسة يكون مجموع زوايا

المثلث قائمتين، أما الهندسة الحديثة غير الإقليدية فتمتاز بأن الفضاء فيه أبعاد أربعة، وأن الزمن هو البعد الرابع . وفى هذه الهندسة أن نجد مجموع زوايا المثلث أكثر من قائمتين أو أقل من قائمتين، وهذا لا يكون فى المثلثات التى ترسم على الورق بل فى المثلثات التى ترسم فى الكون . وإقليدس هو الذى توصل إلى معرفة ارتفاع الهرم الأكبر، فقد انتظر حتى أصبح ظله مساويا لطول جسمه، ثم قال انظروا ما مقدار ظل الهرم فى هذه اللحظة، فهو يساوى ارتفاع الهرم .

ويحكى أن بطليموس سأله أن يبسط الهندسة أكثر من ذلك حتى يتيسر للملوك فهمها فأجاب: مولاى فى الدولة نوعان من الطرق ، الأولى ملكية معبدة مذللة، والثانية شعبية وعرة يمشى فيها الجمهور . أما فى علم الهندسة فالطريق واحد تسلكه جميع العقول، فليس هناك طريق ملكى وآخر شعبى . هذه الصفة هى الصفة الخالدة للعلم بل هى أهم صفاته، أعنى بها : أن العلم واحد بالنسبة لجميع الناس لا يتغير باختلاف الأجناس أو الأديان أو الشعوب ، فليس هناك علم يابانى أو أمريكى، إنما العلم واحد .

أما أرشميدس فهو تلميذ إقليدس واشتغل بالعلم الطبيعى ؛ وإذا كان أرشميدس قد انتهى إلى نظريته المشهورة فى الطبيعة ، واهتدى أيضا إلى كثير من الاختراعات ، فلا نستطيع أن نجعله على رأس علم الطبيعة لأنه لم يستخلص نظرياته ، وإنما اهتدى إلى ثماره العملية . ولم ينفصل علم الطبيعة ويشيد على أساس من النظريات العلمية ، إلا فى القرن السابع عشر على يد جاليليو ونيوتن .

علم الفلك :

ولكن هناك علما آخر انفصل قبل الطبيعة هو الفلك وهو أقرب إلى العلوم الرياضية منه إلى العلوم الطبيعية . ويعد أرسطو مسئولا عن تأخر هذا العلم لأن نظرياته

التى قال بها ، وعلى رأسها أن الأرض مركز الكون، وأن الشمس هى التى تدور حول الأرض ، وأن العنصر الذى تتركب منه الأجرام السماوية مختلف عن العناصر التى تتركب منها الأجسام الأرضية . هذا العنصر السماوى هو الأثير وهو عنصر إلهى خالد ، أما العناصر الأرضية فهى أربعة الماء والهواء والنار والتراب . ومسألة أخطأ فيها أرسطو وتابعه فيها العلماء ، وهى أن حركة الاجرام السماوية دائرية ، وأن حركة العناصر الأرضية مستقيمة وأن التراب أثقلها . فعلم الفلك كان خاضعا للآراءالأرسطية ، وهى النظر إلى العالم الحسى نظرة الفيلسوف يحاول تفسيره ، فرأوا أن الأرض مركز العالم وأن الكون بأسره عبارة عن كرة تحيطها السماء الأولى كاثراها وفيها النجوم الثوابت وليس خارج هذه الكرة شىء . وينقسم الكون عند أرسطو قسمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر ؛ أما المادة التى منها يتركب عالم الأجرام السماوية ، فتختلف عن المواد التى منها تتركب العناصر الأرضية : عالم السماء يتركب من العنصر الخامس الذى سماه الأثير وعالم الأرض يتكون من العناصر الأربعة وهى النار والهواء والماء والتراب . وهذا خطأ آخر وقع فيه أرسطو ، إذ تبين فيما بعد أن عنصر الأجرام السماوية لا يختلف عن العناصر الأرضية وذلك بعد النظر فى الشهب التى تقع على الأرض. أما الفكرة السابقة وهى أن حركة الاجرام السماوية مستديرة وحركة العناصر الأرضية مستقيمة من أعلى إلى أسفل ، ومن أسفل إلى أعلى ؛ كالنار تميل بطبيعتها إلى الاتجاه نحو الحركة إلى أعلى ، والتراب وهو أثقل العناصر يميل إلى حركة إلى أسفل ، فهذا خطأ آخر وقع فيه أرسطو لأن حركة الأجرام الأرضية لاتسير فى خط مستقيم بل فى خط منحن كما أثبته فيما بعد علماء الرياضة . ومما قال به أرسطو أيضا أن الاجرام السماوية تجرى فى أفلاك ؛ وأن أفلاكها هى المحركة لها . أو فيها نفوس أو عقول هى التى تحرك هذه الأجرام السماوية . هذه الآراء وهى أن الأرض مركز العالم وأن حركة الأجسام الأرضية مستقيمة ، وأن للأفلاك عقولا تحركها ، كانت العلة فى

فى تأخر انفصال الفلك ، وكانت الطريقة لبحث هذا العلم ليست النظر فى هذه المظاهر الطبيعية بل النظر فى آراء أرسطو وحفظها حتى لقد قيل باللاتينية : هكذا قال المعلم : (Magister dixit) ولذلك لقى العلماء الذين حاولوا تفسير علم الفلك تفسيرا جديداً صعوبة كبيرة جدا ؛ لأنهم كانوا يواجهون آراء أرسطو التى آمن بها الناس زمنا طويلا وفى الوقت نفسه كانوا يواجهون رجال الكنيسة الذين سيطروا على العلم والسياسة ، وحرموا الحرية الفكرية ، وهى شرط تقدم العلم والفلسفة .

ويعزى انفصال الفلك إلى أشخاص ثلاثة : أولهم كوبرنيق ، ثم جاليليو ، ثم نيوتن ولو أن بعض المؤرخين يكتفى بذكر كوبرنيق [١٤٧٣ — ١٥٤٣] باعتبار أنه أول من جرأ على الخروج على تعاليم أرسطو ، وأعلن أن الأرض هى التى تدور حول الشمس، وأن الشمس ثابتة . وهو رأى له خطره فى تفسير الكون، لأنه يقلب الأوضاع حتى أصبح يضرب بهذا الكشف المثل لأنه أحدث ثورة فى علم الفلك فيقال عن كنت الفيلسوف الألمانى : إنه أحدث ثورة فى الفلسفة شبيهة بثورة كوبرنيق فى الفلك . ومعنى ذلك أن الفلسفة قبل كنت كانت تعتبر أن الأشياء لها وجود حقيق خارجى ، وأن عقولنا تستمد المعرفة من هذه الأشياء . فالأشياء ثابتة وعقلنا يدور حولها ، فجاء كنت وقال : نحن لا يمكن أن نعرف حقيقة الأشياء ، وإنما نعرف أنفسنا ، أو على الأصح نعرف الأشياء الخارجية عن طريق أنفسنا . فالعقل البشرى هو مركز المعرفة ، والأشياء الخارجية تدور حول هذا العقل .

ولم يهتد كوبرنيق إلى هذه النظرية إلا بعد أن قضى إحدى وثلاثين عاما ينعم النظر ، وكان مترددا فى إعلانها . ثم إنه اعتمد على بعض آراء المتقدمين التى هجرت مع الأسف مثل رأى فيثاغورس وهرقليطس وهما يزعمان أن الشمس هى مركز الكون .

والثانى من هؤلاء العلماء جاليليو [١٥٦٤ — ١٦٤٢] وقد كان حظه سيئاً فحوكم وأرغم على التنحى عن آرائه فى محاكم التفتيش وكانت قاسية الحكم . كان أبوه موسيقيا ، فتعلم عنه الموسيقى واختلطت بدمه ، فكان يرغب فى تفسير هذه الأنغام الكونية ، لأن حركات الاجرام السماوية أشبه شىء بالألحان ، والموسيقى وثيقة الصلة بالرياضة ، ولكن والده كان يرغب أن يوجهه نحو تعلم الطب ، فكان جاليليو يتعلم العلم الرياضى سراً حتى برز فيه .

ومن أول نظرياته أن الأجسام حين تقع على الأرض تأخذ زمنا واحدا بصرف النظر عن ثقلها أو كتلتها ، وكان هذا مخالفاً للشائع المعروف ، فأنكروا عليه ذلك ، وقالوا : هل يمكن أن نقذف حجرا وريشة فيقعان على الأرض فى وقت واحد معاً ؟ ؛ فأجاب جاليليو ليس الفيصل فى ذلك أقاويل أرسطو ، بل النظر إلى الواقع . ثم أخذهم إلى برج بيزا ، وأحضر كرتين من الحديد زنة إحداهما أثقل من زنة الأخرى عشرة مرات وألقيتا معا من أعلى البرج ، فوقعتا فى وقت واحد على الأرض .

وله ابتكارات علمية : البوصلة والترمومتر والتلسكوب . وكان يجتمع فى البندقية فى نادى الأحرار المفكرين يعرض عليهم نتائج كشوفه العجيبة . ولما اخترع التلسكوب كان لذلك أثر كبير فى جميع الأوساط ، وانهالت عليه الطلبات لصنع كميات منه . وقد تيسر بواسطة التلسكوب معرفة الشىء الكثير عن أسرار العالم السماوى . فهذه الآلة كانت فتحا فى علم الفلك ولا نزاع ، إذ بواسطتها كشف العلماء الآلاف من النجوم ، لم تكن العين المجردة لتستطيع مشاهدتها . وكتب جاليليو عدة مؤلفات فى علم الفلك ، ولكنه حوكم من أجلها وأرغم على التنحى عنها وإعلان أن الأرض ثابتة ، وأن الشمس هى التى تدور حولها . ويقال إنه فى أواخر المحاكمة ، سمع المقربون من جاليليو يهمس بينه وبين نفسه قائلا : « ولكن الأرض هى التى تدور حول الشمس » .

ومما يذكر بهذه المناسبة أن ديكارت شيخ الفلاسفة المحدثين كان على وشك إصدار

كتاب فى العلوم الطبيعية يخالف آراء الكنيسة فلما سمع نبأ محاكمة جاليليو أخفى الكتاب وحبسه عن المطبعة .

أما نيوتن فقد عاش فى القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر، ونظريته فى الجاذبية ولو أنها كانت معروفة شيئاً ما عند قدماء الفلاسفة ، إلا أن فكرة الجاذبية عند نيوتن شىء آخر : وهى أن كل جسمين بينهما جاذبية تخضع لقانون رياضى ثابت . وبيّن أن هذا القانون تخضع له الاجرام السماوية التى تجرى فى الفضاء ، حتى إنه كان يقول : اعطنى أى جرمين سماويين مع بيان كتلتهما فأستطيع أن أتنبأ بجميع حركات هذين الجرمين . ونظرية نيوتن هى التى نقضت نظرية أرسطو فى القول بعقول الكواكب المحركة لها . والذى نستخلصه من هذا هو أن علم الفلك أصبح يفسر طبقا لقوانين رياضية ، وأخرى ميكانيكية ، بغير حاجة إلى تفسيره بقوى خفية أو إلهية ، وما إلى ذلك . ولم يصبح للانسان دخل فيه ، فهو علم مستقل عن الإنسان يجرى طبقا لقوانينه ؛ وهذا هو معنى العلم ، وعندئذ لا اختلاف فيه . وقد كانت الفلسفة تحاول تفسير الكون ، فإذا بشىء آخر يعتدى على ذلك الميدان الذى ظل للفلسفة قرونا طويلة ، ذلك الميدان الجديد هو العلم . وإذا كنا قد تحدثنا عن كوبرنيق وجاليليو ، فانهما فى حقيقة الأمر يمثلان جهود العلماء فى تخلصهم من نير الفلسفة . وكان ذلك العمل شاقا عنيفا ، لقى جاليليو كما ذكرنا من جرائه اضطهادا شديدا . على أن تفسير كوبرنيق أو جاليليو للكون أو لعالم السماء كان تفسيرا جزئيا . أما نيوتن الذى جاء بعدهما ، فلم تكن عنايته الأولى تفسير علم الفلك ، ووضع الأسس الصحيحة لهذا العلم ولكنه أراد أن يبسط نظرية جديدة يفسر بها الكون تفسيرا عاما ، وهذا ما نسميه باعتداء العلماء على ميدان الفلسفة .

والطريف فى أمر هؤلاء العلماء أن أطوارهم كانت غريبة جدا ، لا نعنى بذلك أن كل عالم مفكر أو فيلسوف ينبغى أن يكون غريب الأطوار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هـذه الطائفة تحاول التخلص من آراء تقليدية ، اعتنقها الناس آلاف السنين ، فالخروج على المألوف كان يقتضى منهم الخروج على المألوف فى كل شىء .

كان نيوتن فى طرائقه غريب الأطوار فهو ينصرف عن دراسته العادية إلى جمع كل شىء يقع تحت يده ، وهذه فطرة فى الأطفال كما هو معروف . وكان أهله يضيقون به لهذا السبب . وكانت أمه قد تزوجت بعـد موت أبيه من شخص آخر ، فلما رأته على هذه الشاكلة صرفته عن المدرسة ليصبح مزارعا فهو أليق عمل به : يشتغل فى الأرض بالفلاحة ، ويذهب إلى السوق ليبيع المحاصيل الزراعية . فـكان إذا ذهب يوم السوق مع خادمه ، ترك خادمه ينصرف ، وعكف هو على حل المسائل الرياضية التى كان بها شديد الشغف . وفى يوم من الأيام مر به عمه يوم السوق فوجده ينظر فى مسائل رياضية فأخذه وأعاده إلى المدرسة . وانتهى به الأمر إلى أن أصبح أستاذا للرياضيات فى جامعة كمبردج . ولـكنه كان يضيق بالطرق المعروفة فى حل المسائل الرياضية ، وكان يبتـكر طرقا أسهل وأوضح . ولم تـكن العلوم الرياضية كل غوايته ، وإنما كان يعنى بالمسائل الميكانيكية . وعلى الرغم من أنه ابتكر فى الرياضة نظرية جديدة نازعه فيها الفيلسوف ليبنتز وهو حساب التـكامل والتفاضل ، أو ما يسمى الحساب اللانهـائى . ويتمسك الشعب الانجليزى بأن نيوتن صاحب الفضل كما يتمسك الشعب الألمانى بأن ليبنتز هو صاحب الفضل . غير أن تلاميذه لم يكونوا يفهمون هذا الحساب ؛ وفى يوم من الأيام اشترى منشورا زجاجيا وطلب منـه البائع ثمنا غاليا ، ورأى خادمه أن ذلك البائع قد استغفله وقال : هذا المنشور قيمته لا تساوى أكثر من وزنه . فوقرت هذه الجملة فى نفسـه : القيمة والوزن ، ما وزن الأشـياء ؟ وما قيمتها ؟ وظل يفـكر فى هـذه المسألة ، كيف توزن الأشياء ؟ وما ثقلها ؟ هذا التفـكير الباطنى هو الذى كان يشغله

عن نفسه ، ويجعله ينسى ، حتى انه أراد الزواج فأحب فتاة و إذا به يتناول يوما إصبعها ويضعه فى « بيبته » وانتهى به الأمر إلى اعتقاده أنه لا يصلح للزواج وانصرف إلى تفكيره . ثم رأى وهو جالس فى الحديقة التفاحة تسقط فأشرقت الفكرة فى ذهنه ، وهو أن سقوط التفاحة نتيجة الجاذبية ، حتى انه جرى وقال : وجدتها كما قال أرشميدس : ولم تكن نظرية الجاذبية مجهولة ، ولكنه وضعها على أساس يفسر به الكون .

وخلاصة فلسفته العلمية ونظريته الفلسفية هى أن صفة المادية الأساسية هى القوة فكل جسم به قوة كامنة ، و بمقتضى هذه القوة الكامنة يميل إلى الثبات والاحتفاظ ، ولا يخرج الجسم عن حالته إلا قوة أخرى تؤثر فيه من الخارج . فالأجسام الموجودة فى العالم يؤثر بعضها فى بعض ، فهى بين شد وجذب ، وتأثير وتأثر . ولا تشذ عن هذه القاعدة الأجسام الأرضية التى نراها أو أعظم الأجرام المتناثرة فى السماء ، فكلها تخضع لقانون الجاذبية العام . ثم طبق نيوتن هذا القانون على الاجرام السماوية واستطاع تفسير حركات الكواكب وانتقل من هذا إلى البحث فى مبدع الكون فقال : إن من ينظر إلى هذه المخلوقات البديعة الصنع والتكوين لا بد له أن يفترض وجود خالق مبدع لهذه الكائنات . ولكنه عدل عن النظر إلى طبائع الأمور الإلهية لينظر فى طبائع الكائنات ، والاهتداء إلى القوانين التى تخضع لها . والغريب فى أمر هذا العالم أنه أعلن هذه الكشوف الرياضية والميكانيكية ومع ذلك لم يدخل نفسه الغرور . وقد دفعه الناس إلى طبع كتابه المسمى « مبادىء الرياضة » وهو كتاب لم يفهمه إلا بضعة نفر فى عصره . فآثر الاشتغال بالسياسة ، ولكنه لم يشتهر . ولكن شهرته ذاعت فيما بعد فعرف الناس قدره باعتبار أنه وضع أسبابا لنظرية جديدة أثبتت التجارب صحتها .

علم الكيمياء :

وننتقل إلى الكلام عن عالم آخر كان له أثر كبير فى دحض نظرية العناصر الأربعة الماء ، والهواء ، والنار ، والتراب. هذا العالم هو لافوازييه، عاش فى إبان الثورة الفرنسية فكان أثرا من آثارها ، ثم اكتوى فى آخر العمر بنارها . بحث فى الجاذبية ، وتحليل الهواء، والبارود. وهو واضع أساس علم الكيمياء الحديث . وانتخب فى سن الخامسة والعشرين عضوا فى أكاديمية العلوم بباريس ، وألقى عليه عبء عظيم : أن يبحث فى كل شيء : بحث فى الجاذبية الحيوانية بصدد ما قام به عالم فى ذلك يسمى : مسمر Mesmer كان يشتغل بالتنويم المغناطيسى ، وذاع أمره فى أوربا كلها ، وأوشك أن يفتتن به الناس . فطُلب من لافوازييه أن ينظر فى هذه المسألة ، أحق هى ، أم باطل ؟ ! .

ثم طلب منه أن يبحث فى الماء الذى يشرب به الباريسيون ، وفى الألوان ، وفى استخراج الزيوت ، وصناعة السكر ، وفى تقطير الفسفور ، وفى الاحتفاظ بالماء الصالح للشرب فى السفن ، وفى صدأ الحديد ، وفى تركيب البارود .

ولكن هذا كله لا يهمنا من الناحية العلمية وإنما الذى يهمنا هو توصله إلى تحليل الهواء إلى عنصرين الأكسيجين والأزوت وكان ذلك فى سنة ١٧٧٧ ، فأثبت بذلك أن العنصر الذى كان الأقدمون يعتبرونه مبدأ للأشياء ولا ينحل إلى غيره ، يمكن حله . ومضى فى هذا البحث حتى نشر سنة ١٧٨٩ رسالة فى الكيمياء أعلن فيها أن العناصر الأولية ليست أربعة بل عدتها ثلاثة وثلاثون ، وهذا كل ما استطاع أن يصل إليه. وكان بينه و بين العلماء الآخرين الذين يأخذون بالتقليد صراع عنيف ، انتهى بإقرار وجهة نظر لافوازييه ، وانتهى إلى انفصال الكيمياء عن الفلسفة . وكان لافوازييه يقول :

« لست أنا الذى أتكلم ولكنى أدع الوقائع هى التى تتكلم » وهى قولة تدل على شىء جديد: تدل على أن العلم مستقل تمام الاستقلال عن الانسان ؛ لأن قوانينه تجرى من تلقاء نفسها ، وعلى الإنسان أن يهتدى إليها ، لا أن يفرض رأيه عليها . أى أن الصفة التى تمتاز بها الفلسفة أنها انسانية والصفة التى يمتاز بها العلم أنه موضوعى ، لا يحفل بالإنسان ، بل يعد الإنسان كأنه شىء من الأشياء التى يبحثها لا أكثر ولا أقل .

نظرية التطور :

نتكلم بعد ذلك عن عالم آخر له نظرية فى تفسير الحياة هو دارون صاحب نظرية النشوء والارتقاء (Evolution) وصاحب نظرية البقاء للأصلح . وهى نظرية علمية وفلسفية بمعنى أنه أراد كعالم أن ينازع اختصاص الفلسفة . وقد بنى نظريته هذه على المشاهدات والتجارب ، وهى مشاهدات طويلة أنفق فيها زمنا طويلا جداً . وكان دارون لا ينصرف إلى الدراسة المألوفة فى عصره ، بل يسعى إلى النظر والمشاهدة على حسب مزاجه الخاص حتى تبرم به والده ، وكان من الأطباء المشهورين ، وأراد له أن يتعلم الطب فلم يصلح، فوجهه إلى تعلم اللاهوت أو الدين فلم يصلح كذلك. ثم رغب فى السفر على ظهر سفينة تبحث فى المشاهدات الطبيعية فأوفده أبوه عليها . وأنفق فى هذه الرحلة حول خمس سنوات أفاد منها فائدة عظيمة ، لأنه سجل مشاهداته على الأحياء المختلفة فى عالم النبات وفى عالم الحيوان وسجل الغرائب فى هذا كله . فكان فى سيرته هذه كما فعل أرسطو فى أول أمره حين ترك أكاديمية أفلاطون وذهب إلى مدينة بآسيا الصغرى ، فظل ثلاث سنوات يشاهد الكائنات الحية ويسجل ما يراه فيها . ونشر دارون مشاهداته عن هذه الرحلة ، وهى تعد طرفة أدبية يمكن أن نقرأها اليوم بلذة وشوق . ومن نتائج هذه المشاهدات تبين له أن الكائنات الحية تتفاعل مع البيئة ،

وتتشكل بمقتضى البيئة الجديدة التى تنتقل إليها . فإذا تغيرت البيئة ، فلن يعيش فيها إلا الكائنات التى تستطيع أن تلائم بين نفسها وبين هذه البيئة الجديدة وهذا ما يسميه دارون ببقاء الأصلح . ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن الأصلح هو الأقوى ، إنما الأصلح هو الذى يستطيع أن يتلاءم مع البيئة الجديدة . و يبسط دارون فى كتابه (أصل الأنواع) نظريته التى تعتمد على هذه المبادىء الثلاثة : الأول تنازع البقاء ، والثانى بقاء الأصلح والثالث الانتخاب الطبيعى . وتنازع البقاء معناه أن العالم محدود ونقصد بالعالم البيئة ، وتتوالد فى البيئة كائنات لا حصر لها تتنازع تنازعا شديدا ، وهنا يكون البقاء للأصلح أى لمن يقوى على غيره ، ولمن يلائم بين نفسه و بين هذه البيئة . وفى الوقت نفسه البيئة متغيرة باستمرار فقد مر على الأرض عصر جليدى مثلا ، كانت البيئة فيه مختلفة عما هى عليه الآن ، وفى هذه الحالة يحدث بين الكائنات نوع من الانتخاب لما يصلح لهذه البيئة الجديدة .

وفى ظل هذه الحقائق ما مركز الانسان ؟ أعلن دارون رأيا جريئاً يخالف فى الواقع ما جرت عليه الأديان من قولها إن أصل الإنسان سماوى انحدر إلى الأرض بهذه الخطيئة التى ارتكبها آدم فى الجنة ، أى أن الانسانية من نسل آدم وحواء اللذين نزلا إلى الأرض . ونظرية دارون تعكس هذه القضية فبدلا من أن تجعل الإنسان سماويا انحدر إلى الأرض ، تجعله أرضيا يتطلع إلى السماء ، فطريق الإنسانية ليس من الأرق إلى الأدنى بل من الأدنى إلى الأرق . ولا ريب فى أن مثل هذه النظرية التى تعارض الدين خليقة أن تثير كثيرا من الجدل والخصومة من أصحاب الأديان . ومع ذلك فلم يكن دارون يقصد أن يهاجم الدين بنظريته ، وهو نفسه لم يوسع القول فيها وإنما ظهر له أتباع يمضون مع نظريته إلى نهايتها على رأسهم هكسلى فى انجلترا ، وارنست هيكل فى ألمانيا .

أما الجدل الذى ثار فى انجلترا ، فقد كان عنيفا ، وتزعم الحركة الداروينية هكسلى وانصرف البحث إلى وجهة غريبة : هل النوع الإنسانى أصله قرد أولا ؟ أما إجابة دارون عن هذا السؤال فهى : أن القرد ليس أصل الإنسان ، ولكن الإنسان حيوان كغيره من الحيوانات التى تعيش على الأرض ، وقد خرجت من أنواع مختلفة ، منها القردة . فهناك جنس من الحيوانات خرجت من أنواع متشابهة بعض الشبه منها الإنسان ومنها القرد . ولقد ذهب بعض العلماء يحاولون البحث بالمشاهدات التاريخية للوصول إلى تلك « الحلقة المفقودة » كما يقولون ؛ ولم ينته الأمر إلى نتيجة حاسمة فى ذلك الوقت .

أما فى ألمانيا فقد خرج هيكل (Haeckel) بنظرية علمية فى تفسير هذا العالم وفى تاريخ الخلق . وقد أقام نظريته على مشاهدات طبيعية لأنه رحل مثل دارون فى البحار ، وشاهد الأسماك على وجه الخصوص ؛ وقابل دارون ، وطلب عليه العلم ثم أعلن نظريته المعروفة بالواحدية Monism و بمقتضى هذه النظرية يكون العالم كله واحدا ، ومعنى ذلك أن ليس فى العالم ثنائية كتلك الثنائية التى ذهب إليها ديكارت والتى تجعل المادة فى جهة والفكر فى جهة أخرى . أو الثنائية التى ذهب إليها أرسطو من قديم الزمان فجعل المادة موجودة أزلية وجعل الله خارج هذه المادة ؛ وهو المحرك الأول لها . أو هذه الثنائية التى نقول بها فى الإنسان من أنه مركب من بدن أو جسم ونفس ، وأن البدن يفنى ، ولكن النفس خالدة . فالأديان تقوم على هذه المبادئ : وجود الله خارج العالم ، وأن الله هو الذى خلقه ، ووجود النفس مستقلة عن الجسم ، وأنها تحيا بعد فناء البدن .

و يذهب هيكل إلى أن العالم كله واحد ، ليس فيه هذه الثنائية التى قال بها أصحاب الأديان أو بعض الفلاسفة ، وأن الكائنات الموجودة على ظهر الأرض كلها من شجرة

واحدة ، أو من أصل واحد ، يترتب بعضها فوق بعض ، فبعضها كائنات راقية وبعضها كائنات غير راقيــة . والإنسان كائن من هذه الـكائنات غير أنه أرقى من غـيره طبقا لسنة التطور . وليس الإنسان مركبا من جسم، ونفس مستقلة عن هذا الجسم؛فنفس الإنسان كنفس الحيوان وهى تفنى بفنائه ، أو نفسه هى مجموعة وظائفه .

هذا فيما يختص بالانسان أما فيما يختص بالله والعالم فهو لا ينـكر وجود الله،ولـكنه يجعل الله والعالم شيئا واحدا وأنه مجموع المادة والطاقة،وهى سر الحياة فى هذا الـكون.

وهيكل هنا ينظر إلى المسألة نظرة طبيعية ؛ وقد سبقــه إلى القول بمثل هذه النظرية فلاسفة كثيرون،وإنما على سبيل التصور الذهنى الذى لايستند إلى حقائق من المشاهدات الطبيعية، نعنى أن مذهب الواحدية شبيه بمذهب وحدة الوجود ، غير أن الواحدية تستند إلى المشاهدات والتجارب العلمية .

وكثير من المتصوفة فى الاسلام قالوا بهذه النظرية ، نظرية وحدة الوجود ، مثل ابن عربى . وفى الفلسفة الحديثة نجد تلميذا من تلامذة ديكارت هو سبينوزا قال بوحدة الوجود ، وجمع بين تلك الثنائية التى نادى بها ديكارت ثنائيــة الفـكر والمادة ، فجاء اسبينوزا وأنـكر هذه الثنائية وجعــل الله فى قمة الوجود ، وأنه أصــل الوجود ، ومن صفاته الفـكر والامتداد.ولـكن ليس الامتداد الذى هو صفة الله امتدادا محسوسا كهذا الامتداد الذى نشاهده فى الأجسام المحسوسة ؛ بل هو امتداد رياضى . وهذه فكرة دقيقة لعل الآراء الحديثة عن المادة تثبت صحتها ، نعنى أن ما نشاهده عن المـادة من أنها محسوسة ، متحيزة فى مكان ، كثيفة ، ليس كذلك ، وأنها إذا انحلت ، خصوصا بعد الـكلام فى الذرة ، إذا انحلت المادة أصبحت طاقة أو أشـعة تتناثر فى أرجاء العالم ، فلا نحسها بهذه الهيئة التى عهدنا أن نشاهد فيها الأشياء المحسوسة . وقد تجمعت هذه الآراء منذ دارون وتلامذته، ولا نستطيع أن نقول إنها حاسمة نهائيا ، فالعلم فى تطور

مستمر . وقد بسط هذه النظرية بسطا موجزا شعبيا يصور فيها نشأة الكون و بدء الخلق العالم . هـ ج . ولز . وله كتاب صغير عنوانه موجز فى تاريخ العالم كتب فيه قصة التاريخ منذ بدء ظهور الأرض ، من أنها كانت كتلة انفصلت عن الشمس ، ثم بردت ، وظهر على سطحها الماء . فكانت الأحياء المائية أول هى الكائنات ، ثم انحسر الماء وظهرت الأرض . فالأحياء جميعها هى فى الأصل أحياء مائية ، واقتضت البيئة الجديدة أن تنقسم هذه الأحياء قسمين : قسم يعيش على اليابس وفى الماء كالضفدعة والتمساح ، وقسم يعيش على اليابس فقط . ثم تنوعت الأحياء التى تعيش على اليابس فقط ، وتشكلت أشكالا مختلفة ، وظهرت الأنواع التى نشاهدها وأرقاها هو الإنسان الذى لم يكن إلا حيوانا متوحشا تقدر حضارته بما لا يزيد على عشرة آلاف عام . ثم يصور ظهور الحضارة وكيف تحضر الإنسان ، وكيف اهتدى إلى استعمال يده ولسانه وابتكار الأسلحة والكلام لأن أساس الحضارة الإنسانية هو تعلم الإنسان اللغة التى يستطيع بها أن يتفاهم مع غيره وأن ينقل إليه تجاربه ، وأن يحفظ هذه التجارب من جيل إلى جيل .

والواقع أن هذه النظريات ولو أنها تبدو أليق شىء بالمشاهدات الطبيعية وأقرب إلى العقل ، إلا أنها تقف عاجزة أمام مسائل من الصعب حلها ، أولم يصل العلم إلى حلها وهى لهذا السبب لاتزال من صميم الفلسفة . منها مسألة ظهور الحياة ، فهم كما يقولون : انفصلت الأرض عن الشمس ولم يكن على سطحها حياة ، ثم بردت وظهر اليابس والماء وإلى هنا نسلم بذلك . ثم ظهرت الكائنات الحية من هذه الأجسام التى ليست فيها حياة . فكيف خرجت الحياة من لا حياة ؟ !! .

الفلسفة بعد انفصال العلوم :

انفصلت العلوم إذن عن شجرة الفلسفة وأصبحت العلوم مستقلة ، لها قوانينها ، فما الذى بقى للفلسفة أن تبحث فيه بعد أن انتزعت العلوم عنها اختصاصها القديم ، وهل أصبح العلم ينازع الفلسفة ، ويحتل مكانها ؟ ، أم ان للفلسفة ميدانا لا يزال قائما . الواقع أن للفلسفة موضوعا خاصا لا يستطيع العلم بالمعنى الحديث أن ينازعها فيه ؛ فالعلم يبحث فى الظواهر فقط ، ولا يعنى بالذهاب إلى ما وراء هذه المظاهر ، لأنها تخرج عن نطاقه ؛ ولأنه يخشى أن يتخطى الظواهر فيضل الطريق . العلم يقوم على الملاحظة المحسوسة وعلى التجربة المحسوسة التى يمكن أن تحقق بها الفروض ، فالطريق المحسوس هو المشاهدة . ولكن الكون لا يتركب من الظواهر فقط ، لكنه يتركب من ظواهر الأشياء ، ومن الحقائق الأولى التى تكمن وراء هذه الظواهر . فما هى حقائق الأشياء ؟ ، هذا بحث تتطلع إليه النفوس ، وتهواه العقول ؛ ولكن العلم لا يجيب ، ولا يحب أن يجيب عنه ، لأنه يقف عند الظواهر ، وعندئذ تتقدم الفلسفة إلى الميدان فتجيب عن هذا السؤال : ما هى حقيقة الأشياء ؟ . وهذا سؤال ، حيث انه يتخطى الظواهر ، فهو أسمى من الأمور الطبيعية ، التى يعنى بها العلم . أو بمعنى آخر الفلسفة تنظر فى حقائق الأشياء أو فيما وراء الطبيعة ، أو الميتافيزيقا . فموضوع الفلسفة الحديثة بعد أن انفصلت العلوم عنها الميتافيزيقا .

ونحب أن نعرض رأى طائفة من المشتغلين بالفلسفة ، ناقشوا معنى الفلسفة فى العصر الحديث ، ولم يكن من اليسير أن يتفقوا ، إذ أن للفلسفة ، كما قلنا من قبل ، معانى مختلفة ، لا معنى واحدا .

بعد أن تكلم الأستاذ اندريه لالاند فى قاموسه الفلسفى عن المعانى المختلفة لفلسفة

وفيلسوف ، أضاف آراء بعض كبار المشتغلين بالفلسفة ، وقال : إنها تكمل ما أثبته في المتن .

فاستعرض الأستاذ برتيلو (Berthelot) معنى الفلسفة منذ سقراط إلى العصر الحديث ، وانتهى إلى أن «التمييز الدقيق بين الفلسفة والعلوم الطبيعية لا يرجع إلا إلى نهاية القرن الثامن عشر ومستهل القرن التاسع عشر » .

ويرى الأستاذ بارودى (Parodi) أن الفكرة الجوهرية للفلسفة هي الاتجاه نحو التأليف الشامل الكلى La synthèse totale ؛ أليست الفلسفة تصورا لمجموع الكون أو للأشياء في عمومها ، بحيث تشمل في نفس الوقت الظواهر الخارجية والعقل ؟ فالفلسفة عنده تشمل التأمل والوحدة ، وبمعنى آخر الفلسفة ، في مقابل العلم الخالص ، ليست مجرد المعرفة البسيطة عن طائفة من الأشياء والأفكار ؛ بل هي المعرفة التي تنعطف بالنقد على نفسها ، وأصلها وشروطها ومنهجها وحدودها وقيمتها .

كأن بارودى يريد أن يقصر الفلسفة على نظرية المعرفة .

ويذهب لاشيلييه (Lachelier) إلى أن الفلسفة ، إن شئت أن يكون لها معنى خاص محدود ، هي الميتافيزيقا ولا شيء غير ذلك . وأن الميتافيزيقا ، كما عرفها أرسطو هي علم « الموجود بما هو موجود » . أو إذا أردنا أن نتخطى فكر أرسطو بعض الشيء ، فهي العلم بالشروط الفطرية Apriori للوجود والحقيقة ، هي علم العقل والمعقولات الكلية ، هي علم الفكر في ذاته وفي الأشياء .

واختتم الأستاذ لاشيلييه كلمته بعد شيء من التفصيل قائلا : إن وظيفة الفلسفة أن تحيط علما بكل شيء بما في ذلك الدين .

ويميز الأستاذ بلوندل (Blondel) في معنى الفلسفة فكرتين مستقلتين ، ولو

أنهما مرتبطتان : المعرفة النظرية للحقيقة ، والحل العملى لمشكلة المصير الإنسانى . أو بمعنى آخر : موازين الحياة والسلوك بحيث تقوم على يقين عقلى ، وأساس من الحقيقة نصل إليها بالمعرفة الوثيقة . فهنا نجد ثنائية بين النظر والعمل ، يسيران جنبا إلى جنب فى ارتباط أو وحدة ، . وهذه الوحدة بين النظر والعمل نحسها فى أنفسنا ، والفلسفة التى هى تهدينا إليها .

ويقول شارل فرنر (Werner) إن الفلسفة تبحث العقل ليس فقط من جهة أنه يتميز بموضوعاته ، بل من جهة أنه عنصر بناء فى الكون . وعلى حين أن موضوع العلم هو الحقيقة من ناحيتها المادية ، نجد أن موضوع الفلسفة هو الحقيقة من ناحيتها العقلية . وأعلى درجات الفلسفة ، كما قال أرسطو ، هى العلم الإلهى ، وموضوعه ليس شيئا آخر غير العقل المطلق ، الله .

الخلاصة من هذا كله ، على الرغم من اختلاف هذه الطائفة من المفكرين على معنى الفلسفة فى العصر الحديث ، أنهم يتفقون فى شىء واحد هو أن الفلسفة هى التى تبحث فى العقل أو المعرفة . ولهـــذا بسطنا القول فى نظرية المعرفة ، وهى لب الميتافيزيقا .

موضوع الفلسفة فى العصر الحديث :

وبعد : فهل للفلسفة موضوع بعد انفصال العلوم عنها ؟ الواقع أن لهذا السؤال أجوبة ثلاثة : الجواب الأول : للفلسفة موضع لا يتعارض مع العلوم ، ونستطيع أن نسميها الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، وسوف نعود إلى القول فى تفصيل هذه الناحية. الجواب الثانى : هو أنه ليس للفلسفة وجود بعد أن وصل العلم إلى ما وصل إليه . الجواب الثالث : هو التوفيق بين النظرتين : نظرة الذين يجعلون للفلسفة موضوعا

مستقلا ؛ ونظرة الذين ينكرون على الفلسفة وجودها .

نعود إلى النظرة الأولى التي تجعل للفلسفة موضوعا نسميه الميتافيزيقا، والقائلون بذلك يجعلون الفلسفة نوعا من المعرفة أسمى من المعرفة العلمية ، ولها موضوع لا تتعرض له العلوم . وفى هذا كتب أحد المؤرخين للفلسفة يقول : إنها تبحث فى أمور ثلاثة الأول : أن الفلسفة مذهب يقوم على الوقائع العلمية وعلى نتائج العلم . فإذا كانت العلوم المختلفة تنصرف شتى الوجهات ، كعلم الفلك يبحث فى الأجرام السماوية ، وعلم الطبيعة يبحث فى ظواهر الطبيعة ، فالفلسفة تأخذ خلاصة ما وصلت إليه هذه العلوم المختلفة فتجمعها وتضمها ، وتكوّن منها مذهبا واحدا . الثانى : أن الفلسفة تبحث فى أصل العالم وفى أصل الكون لا فى الكرة الأرضية وحدها ، بل فى الكون بأسره . والثالث : أن الفلسفة تحاول تفسير الوجود من جهة غاياته لماذا وجد ؟ ولماذا وجد الإنسان على ظهر الأرض ؟ ولماذا وجدت الحياة ؟ . هذه أسئلة لا يعنى العلم بالإجابة عنها .

و يوازى هذه الموضوعات الثلاثة أن الفلسفة بالنسبة إلى الموضوع الأول، من حيث انها تؤلف مذهبا يعتمد على نتائج العلم ، تنشد العموم والوحدة . فإذا كان العلم ينظر نظرة عامة شاملة ، فالفلسفة نظرتها أعم وأشمل . و يوازى الموضوع الثانى وهو البحث فى أصل العالم أن الفلسفة تبحث عن العلل الأولى. وقد يقول قائل إن العلم يبحث فى العلل أيضا لأنه يفسر الأشياء ، فنقول له إن العلم لا يبحث إلا فى العلل القريبة أما العلل البعيدة أو الأولى أو كما كان يقول أرسطو من إن الفلسفة هى البحث عن العلل الأولى والمبادئ العامة ، فهذا حقا ما يميز الفلسفة : البحث عن العلل البعيدة ، وعن علة هى علة جميع العلل أى الله . فالله هو العلة الأولى فى وجود الموجودات . و يوازى الموضوع الثالث وهو الغاية من الوجود ولماذا وجد العالم أن الفلسفة تبحث فى العلل الغائية ؛ مما يميز الفلسفة عن العلم تمييزا واضحا لأن العلم لا يحفل بالغاية بتاتا ، فهو يقنع بالبحث عن

تفسير الظواهر ، ومعرفة القوانين ، أما هدفها أو غايتها فلا يعنيه ذلك . أما الفلسفة فإنها تنظر فى غاية الأشياء ، وفى الغاية من الكون والوجود . وإذا كنا قد عرفنا أن الله هو العلة الأولى للوجود فهو كذلك غاية الغايات .

والفلسفة تعتمد على الوقائع العلمية وتبحث بحثا أكثر عموما من العلم ، أو أبعد منه . فالعلم يقف عند المظاهر ، ولكن الفلسفة تطلب شيئا أبعد من هذه المظاهر ، تطلب الحقائق لا تلك الحقائق المقيدة بغيرها كما هو مشاهد فى مباحث العلم ، لأن الظواهر العلمية مقيدة دائما بغيرها ، بمعنى أنها نسبية بالاضافة إلى غيرها . ولكن الفلسفة تبحث فى المطلق وفى الحقائق المطلقة .

العلم يبحث فى ظواهر المادة المحسوسة وما فيها من لون وصوت وشكل ولكنه لا يبحث ما هذه المادة ؟ فهو فى الكهرباء مثلا يحدثنا أن السالب والموجب يحدثان شرارة كهربائية ، ولكن ما الكهرباء ؟ إنه لا يعنى بذلك . وكذلك فى الكائنات الحية العلم ينظر فى النمو وفى شكل الكائنات الحية ومظاهرها ، وأسباب حدوثها ، ولكنه لا يجيب عن هذا السؤال ما الحياة ؟ وكذلك علم النفس عندما أصبح علما بمعنى الكلمة ضرب صفحا عن النفس أو العقل ، وأصبح يبحث فقط فى مظاهر النفس التى تبدو على الأفراد ؛ بل من مدارس علم النفس كمدرسة السلوكيين فى أمريكا من يدرس الانسان كما يدرس أى شىء طبيعى وكما يدرس الحيوان ولهذا تيسر أن ينشأ علم نفس للحيوان يبحث فى نفسيته . ونحن نرى إذن أن العلم يقف عند حدود معينة فيصف جانبا من الموجودات ولا يتخطى هذا الجانب إلى الحقائق الباطنة . ولهذا قالوا إن الفلسفة هى العلم بالموجودات بما هى موجودة أو هى البحث عن الحقائق المطلقة ، أو البحث عن الطبيعة الباطنة للأشياء .

ومن هذا يتضح لنا أن موضوعات الفلسفة المادة والحياة والنفس والله . ولكن هذه المسائل عسيرة الحل وتحتاج ، فى رأى بعض الفلاسفة ، إلى ملكة فوق العقل ،

هى ما يسمى بالحدس ، وقد تسمى البصيرة ، سواء أ كان هذا الحدس عقليا كحدس ديكارت ، أم كان قلبيا كذوق المتصوفة . ولـكن لنا أن نتساءل هل فى طوق العقـل البشرى حل مسائل الميتافيزيقا التى تبحث فى أصل الموجودات ؟ وهـل هـذه القوى العقلية السامية موجودة حقا أو غير موجودة ؟

أما الذين أنـكروا وجود الفلسفة فقد أنـكروا أن فى طوق العقل البشرى أن يحل هذه المسائل ؛ وأنـكروا وجود هذه القوى العقلية العليا . وعلى رأس هؤلاء المفـكرين فيلسوف ظـهر فى القرن الثـامن عشر هو أوجست كونت صاحب الفلسفة الوضعية Positivism وقد طلع أوجست كونت بنظرية تعرف بقانون الأحوال الثلاث . والأحوال الثلاث هى أولا الحالة الدينيـة وهى حاله مرت فى تاريخ البشرية كان الانسان يفسر فيها الأشياء بالقوى الالهية ؛ وثانيا الحالة الميتافيزقية وهى الحالة التى مرت على البشر منذ ظهور الفلسفة اليونانية إلى نهاية القرون الوسطى و بزوغ العصر الحديث ، وكانوا يفسرون الموجودات بقوى مجردة أو قوى باطنة كالقول بأن الأشياء تتركب من مادة وصورة ، وكانوا يقولون فى تفسير المواد المخدرة كالأفيون مثلا بأن هذه هى طبيعته . والحالة الثالثـة هى الحالة العـلمية وهى التفسير بالقوانين . والقوانين هى العلاقات الثابتة المستمدة من النظر إلى الأشياء . مثال هذا قانون التمدد بالحرارة ؛ فهناك علاقة بين الحرارة والحديد ثمرتها التمدد ، وهذه العلاقة ثابتة يضعون لها معامل اسمه معامل التمدد . و يقول أوجست كونت . إننا إذا وصلنا إلى الحالة العلمية بطلت الميتافيزيقا ؛ لأن الميتافيزيقا لا تغنى عن المعرفة العلمية ، فهو يرى أن الفلسفة تندمج شيئا فشيئا فى فى العلوم ؛ أو تذوب فى هذه العلوم إلى أن يصبح الفلاسـفة هم العلماء ، ولا يبقى للفلسفة إلا أنها نظرة عامة تضم العلوم المختلفة ؛ ولا تسعى إلى تفسيرات تخالف تفسير العـلم .

وهناك كثيرون من الفلاسفة يتبعون رأى أوجست كونت ويرون أن العلم يحل محل الفلسفة ، ومن هؤلاء هربرت سبنسر فهو يرى أن الخلاف بين العلم والفلسفة ليس خلافا فى الموضوع أو النوع أو الكيف ، وإنما الخلاف فى الدرجة . فهناك درجات ثلاث للمعرفة : الأولى هى المعرفة العامية ، وهذه المعرفة تمتاز بأنها جزئية أى لا تتعلق بالأمور الكلية؛ وتمتاز ثانيا بأنها ليست موحدة ، وهذا ناشىء بطبيعة الحال من النظر إلى الجزئيات فلو نظر الرجل العادى إلى الأمور الجزئية ، وحاول أن يجمعها أو يضمها ، أو يذهب إلى الأسباب الكلية المختفية وراء هذه الجزئيات ، ما كان عمله هذا عملا عاميا ، وإنما هذا مما يختص بالدرجة الثانية من المعرفة . وهذه الدرجة الثانية نستطيع أن نسميها العلم بالمعنى الحديث ، وهى تمتاز بالوحدة فى ناحية من النواحى لا فى الكون بأسره ، ومن هنا كانت العلوم كثيرة ، منوعة ، بحسب اختلاف الموضوعات المختلفة . والدرجة الثالثة هى الفلسفة ولكنها لا تختلف عن العلم اختلافا جوهريا ، وإنما هو اختلاف فى الدرجة فقط ، والخلاف هنا فى درجة التوحيد. فالفلسفة أكثر وحدة من العلم . إذا كان العلم يبحث فى ناحية معينة ، وفى جهة من جهات المعرفة ، فالفلسفة هى المعرفة التامة الشاملة . ويرى بعض المحدثين أنه إذا كان الأمر كذلك فلا محل للفلسفة ؛ وأن العلم سوف يحل يوما ما محل الفلسفة ، ويأخذ مكانها .

رأينا الآن اتجاهين بالنسبة إلى الفلسفة والعلم : الاتجاه الأول يجعل للفلسفة ميدانا واضحا محدودا ؛ ذلك الميدان هو البحث فى الأشياء المطلقة أو فيما وراء الطبيعة وفى العلل الأولى والغايات النهائية . ورأينا مذهبا آخر يبطل الفلسفة ويلغى وجودها. والآن ننظر فى موقف ثالث يقفه بعض المفكرين من هذه المسألة، نعنى بها وجود الفلسفة أو عدم وجودها . وهؤلاء يسلمون بما قال أنصار العلم ، ولا يجعلون للفلسفة موضوعا بالذات

وإنما ينقلون مبحث الفلسفة إلى شيء آخر هو النظر فى هذه الأداة التى توصلنا إلى العلم ، ونعنى بهذه الأداة العقل ، فنحن نتبعه عندما ننهج فى العلوم المختلفة مناهج خاصة ، توصلنا إلى النتائج العلمية التى نأخذ بها . فهل هذه الأداة ، أى العقل ، أداة صالحة للوصول إلى العلم أو غير صالحة ؟ ، هل العلم ممكن أو غير ممكن ؟ ، كيف يتصل العقل البشرى بالأشياء الخارجية ويتعلق بها ؟ ، فالظواهر الطبيعية ، وهى موضوع العلم ، ظواهر مادية بعيدة عنا . والعلم قبل كل شيء يمتاز بأن موضوعه خارجى ، والإنسان بما هو إنسان ينظر إليه بعقله أو يدركه بعقله . والادراك المعقول شيء يختلف كل الاختلاف عن هذه الظواهر المادية التى توجد خارج العقل . ومسألة ثالثة ينبغى أن نبحثها أيضا ، وهى أن العلم يتقدم لأنه يقوم على الصحة ؛ أو بمعنى آخر نحن نؤمن بالعلم أو نعتقد فى نتائج العلم ، لأننا نرى فيها أنها صحيحة وليست خاطئة أو باطلة . فكأن فى العلم مسألتين : الأولى هل هو صحيح أو باطل ، والثانية اعتقادنا أو إيماننا بالعلم بعد ذلك . فهل مباحث العلم صحيحة أم خاطئة ؟ ؛ وهل يعلمنا العلم الحقائق المطلقة أم الحقائق الجزئية ؟ ، ويجب علينا أيضا أن ننظر فى المناهج المختلفة التى نسلكها فى البحث العلمى ، فكل علم له منهج أو طريقة : كطريقة البحث فى العلوم الرياضية ونعنى بها البرهان ؛ وهى طريقة تختلف عن طريقة البحث فى العلوم الطبيعية . وهذه بدورها متعددة حسب ما فى العلوم الطبيعية من فروع لهذه العلوم . ثم هناك منهج يسلكه العلماء عندما يبحثون فى نوع ثالث من العلوم ليست هى بالعلوم الرياضيه ؛ ولا بالعلوم الطبيعية ، بل هى العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ؛ ويدخل تحت هذه العلوم البحث فى التاريخ والبحث فى الظواهر الاجتماعية . الخلاصة أننا لابد لنا من النظر فى هذه المناهج : هل هى طرق يمكن أن تؤدى إلى العلم أولا ؟ وما قيمة هذه المناهج المختلفة ؟ .

ومسألة أخيرة تعنى الفلسفة ببحثها أيضا ، ولا يعنى العلم بالبحث عنها هى نتائج العلم. فهذه النتائج تخالف ما تقدمه الحواس لنا ، بمعنى أن لا بد من قاض يحكم على العلم . فلا يستطيع العلم أن يحكم على نفسه . والفلسفة هى التى تختص بالنظر فى الطرق العقلية التى نسلكها فى بحث العلم . وعندئذ ينتهى أمر الفلسفة إلى أن يصبح نظرية فى المعرفة ، ما هى المعرفة ؟ وما هو العقل ؟ هذه ناحيـة من النواحى التى تختص بها الفلسفه ولا شأن للعـــلم بها بطبيعة تكوينه ، بل من اختصــاص شىء آخر هو الفلسفة .

ومن الموضوعات التى تختص الفلسفة بالبحث عنها المسألة الأخلاقيـة . أما لماذا لا يبحث العلم فيها ، فلأن العلم يعنى بالواقع كما هو ولا يصدر عليه حكماً ولا يبين قيمته. أما أعمــال الإنسان الخلقية فأساسها تقديرها أو قيمتها . هذا العمل أفضـل من هذا العمل.وليست هناك موازين ثابتة كهذه الموازين العلمية القياسية نستطيع أن نقيس بها الأعمال الخلقية . فإن كنا نريد أن نلغى الأخلاق فلا بأس بذلك، ولا محل للفلسفة. و إذا أبقينا الأخلاق كما هى عليه الآن باعتبار أنها البحث فى القيم الروحية والمثل العليا، فلا بد لنا من شىء يبحث فيها هو الفلسفة . وقد حاول بعض العـلماء أن يجعلوا من الأخلاق علما ، وعلى رأسهم الأستاذ ليفى بريل ، وكتابه مشهور وعنوانه « الأخلاق أو علم العادات » حاول فيه أن يرد السلوك الأخلاق بحيث يصبح مظهراً من الظواهر العلمية . ولهذا السبب بحث فى الشعوب المختلفة ، وأنفق وقتا طويلا ينظر فى أخلاق الشعوب البدائية ، ولكن لم تلق نظريته قبولا ، لأن الأخلاق ميدان آخر غير ميدان العلم . وهناك مذاهب فلسفية أخرى ، ونعنى بالذات المذهب الفلسفى الذى يسمى : متريالزم أو المادى ، الذى ينـكر الأخلاق باعتبار أنها مثل عليا أو أنها تبحث فى قيم الأشياء . والمذهب المادى يحدثنا بأن القيمة التى نخلعها على أى شىء فى الواقع أو بعد التحليل الدقيق قيمة مادية ، لا قيمة نفسية أو خلقية . مثال ذلك لو أردنا أن نقدر

صورة زيتية وأن نصدر عليها حكما ، فأصحاب الفلسفة المادية يزنونها بميزان المادة كم تساوى هذه الصورة إذا عرضت للبيع ؟ . فقيمتها المادية وما يدفعه المشترون فيها هى التى تحدد قيمتها . وهذه نظرة ضيقة جداً ، ويمكن الاعتراض عليها بأمور كثيرة لا يحب أن نفيض فيها الآن .

وإذن يبقى للفلسفة أن تبحث فى نظرية المعرفة من جهة ، والمشكلة الخلقية من جهة أخرى .

القسم الثاني

ذيل الشاه سقاا

نظرية المعرفة

المعرفة فطرية أم مكتسبة ؟ :

يمكن أن نتناول نظرية المعرفة بالبحث من زوايا مختلفة . أول ناحية ننظر فيها هى : هل المعرفة فطرية أم مكتسبة أم مزيج بينهما ؟ وليس من اختصاص الفلسفة أن تصف الطرق التى نصل بها إلى المعرفة ، فهذا الوصف يختص به علم النفس . ولكننا فى الفلسفة نتخطى الوصف إلى مبحث آخر هو : هل هذه المعلومات ، بعد أن توجد فى العقل ، هل هى مكتسبة أم فطرية ؟ .

ونعود إلى بسط القول فى هذه المسألة . نحن ندرك الأشياء بطريق الحواس ، وأغلب الفلاسفة يتفقون على ذلك . فالشخص الذى يولد أصم لا يمكن أن يعرف الأصوات ، وهى موضوع السمع ، وكذلك الشخص الذى يولد أعمى لا يمكن أن يعرف الألوان ؛ ولذلك قال الصبى الصغير :

يا أم ما شكل السماء .. وما الضياء وما القمر !! .

إذن فنحن ندرك الأشياء الخارجية عن طريق الحواس : البصر أو السمع أو اللمس أو الشم الخ . وبمعنى آخر إن الأجسام الخارجية هى مجموعة من الإحساسات . أو بمعنى ثالث نحن لا ندرك الأشياء الخارجية ، وإنما ندرك أنفسنا ، لأننا لا يمكن أن نعرف الشىء الخارجى ، كهذا الكتاب ، إلا عن طريق هذه النوافذ التى نطل منها على العالم الخارجى ، وعن طريق هذه الإحساسات التى تتجمع وتنتظم بعد نفاذها

من هـذه النوافذ أى الحواس . فأنا لا أعرف الكتاب ، وإنما أعرف الإحساسات الموجودة فى عقلى عن هذا الكتاب . معنى ذلك أن هناك عقلا يتلقى هذه الإحساسات ولكن هل الطفل عندما يولد ، هل يكون عقله خاليا تماما من المعرفة ، ولا تتكون المعرفة إلا عندما تأتى شيئاً فشيئاً عن طريق الحواس ، وبهذا يصح ما قاله بعض الفلاسفة الأقدمين أنه لا شىء فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس ، وأن العقل عندهم كالصفحة البيضاء يتلقى الإحساسات ، فتتكون المعرفة . فهذا مذهب للفلسفة يقرر أن المعرفة الإنسانية جميعاً مكتسبة ، وأنها مكتسبة عن طريق الحواس .

وهناك مذهب آخر لا يأخذ به المحدثون، وإنما نذكره باعتبار أنه ورد فى تاريخ الفلسفة . وهذا المذهب يزعم أن المعرفة فطرية ، أى أن الإنسان يولد ونفسه عالمة بكل شىء ، لأن النفس عندهم قبل اتصالها بالبدن كانت تعيش فى عالم المثل فاطلعت على كل شىء وعرفت كل شىء ، ولما اتصلت بالجسد نسيت . فإذا عرفت النفس شيئاً أو أدرك الإنسان شيئاً ، فإنه لا يدرك شيئا جديدا ، ولا يكتسب معرفة جديدة ، ولكنه يتذكر ما كان يعرفه فى عالم المثل . فأنا حين أنظر إلى هذا الكتاب لا أكتسب معرفة جديدة وإنما أتذكر ما كنت أعرف من قبل. وهذا تفسير قول أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل نسيان » ، ولعل بعض المذاهب فى التصوف تنحو هذا النحو وتزعم إمكان المعرفة بغير الحواس .

المذهب الثالث : هو ذلك الذى ينادى بأن العقل البشرى بطبيعته يحتوى على جزء من المعرفة الفطرية ، يضاف إليها جزء آخر مكتسب . واختلف القدماء فى هذا الجزء الفطرى فقال بعضهم : إن المعرفة البديهية هى المعرفة الفطرية مثل : الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية . ويذهب كنت الفيلسوف الألمانى إلى أن العقل البشرى حين يكتسب المعرفة المحسوسة للأشياء الخارجية يضيف إليها شيئا من جوهره وطبيعته، ويصوغ المعرفة للمحسوسات الخارجية فى قالبين : أحدهما

المكان والثانى الزمان . كأنه يريد أن يقول إن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء الخارجية بل هما إنسانيان ، فمن طبيعة عقلنا وجود هاتين الصورتين وبخاصة صورة المكان وصورة الزمان ، اللتان لانستطيع أن ندرك الأشياء المحسوسة إلا داخلة فيهما. والرأى الحديث الذى يذهب إليه علماء الطبيعة، وخصوصا الذين يأخذون بنظرية اينشتين، وهى أحدث النظريات فى تفسير الكون ، يزعم أن المعرفة الموجودة فى عقولنا لا تنفصل عن جملة الحضارة أو الثقافة السائدة فى العصر الذى يعيش فيه صاحب المعرفة . والعصر الذى نعيش فيه تسود فيه هذه النظرية وهى تفسير الكون تفسيراً رياضيا، بمعنى أننا حين ننظر إلى الأشياء ندرك ما فيها من صفات كاللون والصلابة لهذا الكتاب ، وفى الوقت نفسه ندرك الأشياء على أنها أشكال رياضية لها هيئة ، أو بمعنى أدق أشكال هندسية . فكل جسم هو شكل هندسى يتحرك أو يمكن أن يتحرك ، والأشكال الهندسية هى أساس الرياضة . وإدراكنا للأشياء فضلا عن معرفتنا لها كأشكال رياضية ، فإننا ندركها أيضا فى اتصالها بغيرها من الأشياء أو بعلاقتها مع هذه الأشياء الأخرى ولكننا لا ندرك الأشياء إلا فى أوضاع خاصة صورها اينشتين بالأبعاد الأربعة : الطول والعرض والارتفاع والزمان . فهذا الكتاب له طول وعرض وارتفاع أو هذا الكتاب داخل فى الصورة الرياضية (Form) . وبجانب ذلك فكل جسم إن لم يكن متحركا بالفعل ، فهو قابل للحركة ؛ وهذا يقتضى وجود الزمان .

الخلاصة أن الفكرة الحديثة عن الكون أنه عالم ذو أبعاد أربعة هى الطول والعرض والارتفاع والزمان، وأن هذه الصورة الرياضية عن العالم هى صورة نكتسبها فى العقل بعد أن ندرك الأشياء المختلفة ، ثم نضعها فى داخل هذه الصورة الرياضية التى لم نكتسبها إلا بطريق الخبرة أو التجربة .

من القدماء إلى كنت :

وقد نظر القدماء من فلاسفة اليونان وغير اليونان إلى هذه المشكلة ؛ ووجدوا أن الحواس هى النوافذ التى منها تصل المعرفة إلى أنفسنا . غير أن بعضهم شك فى الحواس لأنها تخدع من جهة ولأنها كثيراً ما تخطىء من جهة أخرى، وفكروا فى أنه قد يكون هناك مصدر آخر للمعرفة خلاف الحواس فرأوا، من أقدم العصور، أن الآراء الصائبة خصوصا فيما يختص بالأخلاق هى هبة من الله : الخير من الله والشر من الشيطان. غير أن المفكرين عدلوا عن مثل هذه الآراء وأخذوا يفكرون تفكيرا طبيعيا بصرف النظر عن الآلهة .

و يهمنا أن نرى رأى فلاسفة الأغريق . والواقع أن فلاسفتهم الأوائل تضاربوا تضاربا كبيرا فى هذا الصدد ، فبعضهم زعم أن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة ، و بعضهم مثل طاليس أنكر ذلك ودعا إلى نوع من المعرفة يكون مستقلا عن الرأى . فلما اضطربت أقوالهم جاء السوفسطائيون فشكوا فى كل ذلك وقالوا وعلى رأسهم بروتاجوراس مقالتهم المشهورة. إن الإنسان مصدر المعرفة، بمعنى أن كل فرد هو مقياس للمعرفة فما يراه واحد صحيحا فهو صحيح، وما يراه آخر خطأ فهو خطأ. كأن السوفسطائيين جعلوا الإحساس مقياس الأشياء، وهو مقياس باطل اجتهد سقراط أن يهدمه وأن يرد عليه لذلك حاول أن يبحث عن شىء فى العقل يكون أكثر ثباتا مما تقدمه لنا الحواس وأعظم قدراً، فاهتدى إلى ما يسميه المعانى الكلية، أو الحد الكلى، وهذه يصل إليها الانسان بالنظر إلى نفسه أى من باطن نفسه ، و يهتدى إليها بعقله لا بحواسه . والغريب فى أمر سقراط أنه كان كأولئك الأقدمين الذين كانوا يزعمون أن المعرفة الصحيحة خارجة عن أنفسنا تهبط الينا بالالهام أو الوحى، وكان يسمع هاتفا باطنيا يهديه سواء السبيل. غير أن سقراط لم

يقل إن هذه المعرفة التى يسمعها من باطن نفسه مصدرها الآلهة بل مصدرها نفسه الباطنة .

وجملة القول أن سقراط كان يتبع طرقا ثلاثة توصله إلى المعرفة ، الأول استقراء الحالات الجزئية التى تتم بمشاهدة الحواس . والثانى النظر العقلى الذى يرتفع عن مستوى الحس إلى الأمور الكلية الموجودة الثابتة فى العقل . والثالث البصيرة أو الالهام وهو طريق يختلف عن طريق الحس وطريق العقل ، لأنه حديث القلب ولغة الوجدان .

حتى إذا كنا مع أفلاطون نجد لأول مرة فى التاريخ نظرية كاملة للمعرفة المتصلة بنظرية المثل. وتزعم نظرية المثل أن الانسان لا يعرف شيئاً جديدا ، وإنما يولد وهو يحمل المعرفة الكلية كانسان مثلا ، حتى إذا شاهد فردا من الأفراد أدرك أن هذا الفرد جزء من الانسان الكلى الموجود فى ذهنه من قبل ، وهذا يفسر قول أفلاطون العلم تذكر والجهل نسيان . يولد الانسان ومعه هذه المثل التى تلتقى مع عالم الحس ، مثال ذلك هذه السبورة التى نراها فهى سوداء مستطيلة الشكل خشبية . يريد أفلاطون أن يقول إن الذهن فيه بالفطرة هذه المعانى الثلاثة السواد والاستطالة والخشبية، فحين نرى هذه السبورة نجد أنها تنطبق على هذه المعانى الكلية الموجودة فى الذهن . وعنده أن المثل أو هذه المعانى الكلية هى المعرفة الصحيحة ، أما المعرفة المحسوسة فهى ناقصة وليست بالمعرفة الصحيحة ، وينبغى على طالب الحقيقة ألا يقف عند الحواس ؛ بل يجب أن يتطلع إلى كشف هذه المثل . وهى لا تكشف من العالم الخارجى ، بل تكشف من النفس ، لأنها موجودة فى النفس فالطريق الذى يسلكه طالب المعرفة الصحيحة هو التأمل فى نفسه .

أما أرسطو فقد اعترض على أستاذه وسلك طريقا آخر للمعرفة هو طريق المنطق المشهور باسمه وهو منطق أرسطو ، وهو فى الغالب طريق القياس أى ترتيب مقدمات نستخلص منها النتائج. وهذه المقدمات العامة كان أرسطو يسعى إلى معرفتها بالنظر إلى

الطبيعة. ولكن الذين جاءوا بعده أغفلوا هذا النظر واكتفوا بما هو موجود فاعتمدوا على المعلومات التى وصلت اليها الانسانية ولم يتقدموا بها ، وإنما قنعوا باستخلاص النتائج منها .

الحقيقيون والاسميون :

و بحثوا خلال القرون الوسطى بحثا نظريا طريفا يتصل بنظرية المعرفة هذا البحث هو : هل الأجناس والأنواع، هذه الكليات التى نجعلها مقدمات لنا ، حقيقة خارجة عنا أم هى مجرد ألفاظ موجودة فى أذهاننا ؟ ومن هنا انقسم الفلاسفة فى القرون الوسطى قسمين الحقيقيون والاسميون. و يزعم أصحاب مذهب الريالزم أن هذه المعانى الكلية لها وجود حقيق خارج الذهن . فإن قلنا : إنسان أو حيوان فهذا له وجود حقيقى فى الخارج . والاسميون ينكرون ذلك فيقولون : لا يوجد إنسان ولا حيوان بل يوجد زيد وعمرو ، أما إنسان فهو لفظ ، وجوده ذهنى فقط .

العقليون والتجريبيون :

حتى إذا كنا مع الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم ديكارت و بيكون رأينا لهما شأنا آخر فى نظرية المعرفة . أما ديكارت فهو صاحب نظرية الأفكار الجلية الواضحة ؛ ففى الذهن بضعة أفكار أساسية موجودة بالفطرة لا على المعنى الذى نادى به أفلاطون من قبل بل بشكل آخر ؛ أى أن الإنسان عنده الاستعداد لكسب هذه الأفكار الواضحة حين يتصل بالعالم الخارجى وفى ذلك يقول ما نصه : إنى أسمى الأفكار فطرية كما أسمى الكرم أو الجود فطريا فى بعض الأسر، وكما نقول إن بعض الأمراض فطرية فى بعض الأسر ، وليس معنى ذلك وجود هذه الأمراض فى الأجنة بل معناه أن

الطفل حين يولد ، يولد معه الاستعداد لكسب هذه الأمراض . ويقول ليبنتز ، وهو من مدرسة ديكارت : إن العقل فى الوليدليس صفحة بيضاء ؛ هو كالرخام الخام فيه من قبل عروق تحدد قوامه ، فإذا اشتغل فيه المثال ظهر فى ثوبه الأخير .

أما بيكون فقد نحا نحواً آخر لأنه أراد أن يصل إلى المعرفة بطريقة الملاحظة والتجربة وجمع المشاهدات الواسعة من العالم؛ وعلى حين أن ديكارت يستقى المعرفة من معين العقل ، نجد أن بيكون يقرأ كتاب الطبيعة . لهذا انقسم الفلاسفة قسمين أو معسكرين فيما يختص بنظرية المعرفة : العقليون والتجريبيون . على رأس العقليين ديكارت وهؤلاء يقولون إن المعرفة المكتسبة عن طريق ملاحظة الطبيعة بالحواس معرفة مشكوك فيها ، لأنها تنفذ عن طريق الحس ، وهى لذلك قابلة للخداع ، كما هى الحال فى الأحلام والرؤى والأوهام . وقد شك ديكارت نفسه فى كل شىء حتى فى وجود جسمه ، ولكنه لم يستطيع أن يشك فى وجود عقله أو فكره . وهذا هو معنى قوله : أنا أفكر إذن أنا موجود . أى أنه بعد أن شك فى كل شىء أثبت شيئا واحدا هو وجود الفكر . أما الأشياء المحسوسة التى تدرك بالحواس فهى قابلة للخداع . ثم أثبت ديكارت بعد ذلك ، أى بعد وجود نفسه، أثبت بأدلة عقلية وجود الله ، وجعل وجود الله هو الضمان للمعرفة الصحيحة والضمان لوجود العالم ، لا أن يكون هذا العالم أثراً من آثار الوهم أو الخداع . فديكارت يبدأ بهذه الأفكار الموجودة فى العقل بالفطرة والتى نصل إليها بنوع من الاتصال المباشر أو بنوع من الانعطاف على النفس ، أو التأمل ، أو الحدس .

وينبغى أن يكون منا على بال أن الحدس الديكارتى مباين الحدس البرجسونى مثلا . فالحدس الديكارتى عقلى صرف ، والحدس البرجسونى أقرب إلى الذوق والوجدان .

والعقليون موجودون من قديم الزمان فقد ذهب إقليدس الرياضى صاحب نظريات

الهندسة إلى أن العقل البشرى فيه بالفطرة عدد من المبادئ أو الملكات أو البديهيات والبديهيات هى القضايا البينة بنفسها التى لا تحتاج إلى برهان . ومن هذه البديهيات يمكن أن نستمد جميع النظريات الهندسية .

ومن المحدثين من ينظر إلى المسألة نظرا آخر . وعلى رأسهم كنت ، وهو من العقليين ، لأنه يعتقد بوجود صور للمعرفة موجودة فى العقل بالفطرة . ولهذا ألف كتابه « نقد العقل الخالص » وهو يقصد بذلك أن صور المعرفة ، أو قوالب المعرفة موجودة فى العقل ، حتى إذا نظرنا إلى العالم الخارجى صبت هذه المعرفة المحسوسة فى هذه القوالب وتشكلت بهذه الصور . ومن هذه الصور الموجودة بالفطرة فى عقولنا صورة المكان وصورة الزمان : ويسمى كانت صورة المعرفة أو المعرفة الخالصة فطرية أو سابقة Apriori ويسمى المعرفة الحسية التى نكتسبها من الخارج ونضيفها إلى هذه الصور العقلية بالمعرفة اللاحقة Posteriori . والمعرفة الفطرية السابقة لا تحتاج إلى التجربة لأنها مستقلة عنها . وهذه المعرفة الخالصة التى منها يتكون العقل البشرى ، جاءت الينا بالفطرة هبة من الله .

أما التجريبيون فعلى رأسهم السير فرانسيس بيكون من فلاسفة القرن السابع عشر . وبيكون يناقض ديكارت على خط مستقيم . فديكارت على رأس العقليين وبيكون على رأس التجريبيين . ديكارت يستمد المعرفة من نفسه أما بيكون فيلجأ إلى الطبيعة يشاهدها ويجمع الملاحظات العديدة على أوسع نطاق، ثم يحاول بالتجارب أن يحقق ما يجمعه من ملاحظات . ونجد من التجريبيين لوك وبركلى وهيوم ، وهم كما نرى من المدرسة الانجليزية ؛ يمتازون جميعا ببساطة التفكير والنظر إلى هذه الآراء التى نسلم بها تسليما ، فحاولوا اختبارها وتحليلها ليصلوا من ذلك إلى وجه الحق فيها . وآخر هؤلاء الذين ذكرناهم وهو دافيد هيوم كان له أثر كبير جدا فى الفلسفة . ويكفى أن نرى كنت الفيلسوف الألمانى يقول عنه ما يأتى : لقد أيقظنى هيوم من سبات الاعتقادات

وإذا كان هيوم قد تناول قضية المعرفة بأسرها ، ومن جميع نواحيها ، فقد وجه اهتمام الناس إلى بعض المسائل وعلى رأسها فكرة السببية ، أى هل الأشياء التى نراها فى هذا العالم تجرى طبقا لأسباب ومسببات أولا ؟ وما معنى السببية ؟ وهل هناك علاقة بين شيئين كما يقال أم لا علاقة هناك ، ولا تعدو المسألة أن يكون الأمر فيها أمر أشياء تحدث بعضها إثر بعض . والنتيجة التى انتهى اليها هيوم هى هدم فكرة السببية ، فلا صلة بين شيئين متعاقبين يحدثان خارجا عنا ، وإنما الصلة فى أذهاننا ، فهو نوع من تداعى المعانى أو الترابط بين الأفكار .

بعض الآراء الفطرية :

فإذا ذهبنا إلى الفلاسفة العقليين وجدنا أنهم يدعون وجود بعض الآراء الفطرية فى العقل ، ومن هذه الآراء فكرة السببية لأنها الفكرة التى يقوم العلم عليها. ونذكر بعض هذه الآراء الفطرية التى يقولون بها، ويسلمون بها تسليما ، ويرفعونها إلى مرتبة البديهيات التى لا تحتاج إلى دليل أو برهان .

(١) لا يمكن أن يوجد الشىء ولا يوجد فى آن واحد .

(٢) العدم لا يمكن أن يكون علة شىء .

(٣) كل ما يحدث فى الكون فهو ناشىء عن أسباب طبقا لقوانين .

(٤) حرية الإنسان بديهية من البديهيات .

هذه الأفكار نجدها عند ديكارت ، يذكرها وينص عليها ، ويؤمن بها . ولكن شيئا من التفكير اليسير يؤدى بنا إلى النظر إلى هذه الأفكار باعتبار أنها تحتمل الجدل. فليست حرية الانسان مثلا أمراً بديهيا مسلما به ، بل كثير من الناس أو الفلاسفة يذهبون إلى غير ذلك، أى إلى أن الانسان كغيره من الكائنات يخضع خضوعا ضروريا

لقوانين الطبيعة . ومع ذلك فهذه الأفكار البديهية الفطرية تحيلنا إلى أفكار أخرى هى فكرة الشىء والسبب والحرية، وهذه كلها هى فى الواقع موضوع البحث، وموضوع الفلسفة . ما الأشياء ؟ ما حقيقة الأجسام المتحيزة ، المتشخصة ، التى يشار إليها ، وتدرك بالحواس كالعين والأذن واليد والأنف واللسان ؟ ما حقيقة هذه المنضدة التى أراها بعينى وأنقر عليها بيدى وأسمعها بأذنى ، وأحس بصلابتها حين ألمسها وأضغط عليها بأصابعى ؟

هذا هو البحث الذى تريد الفلسفة أن تصل اليه . وما السببية ؟ وما الحرية ؟ فكأنهم لم يحلوا هذه المشاكل بل قالوا إنها واضحة ، وإنها فطرية .

ولعلنا نحسن صنعا باختبار هذه القضايا الفطرية التى يذكرونها اختباراً أدق وأوسع. يقول ديكارت إن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين . ويقول مرة ثانية فى مبادىء فلسفته إن طبيعة المادة أو الأجسام ذات الامتداد أنها قابلة للقسمة .

ويقول كانت ما يأتى .

(١) يقوم المكان على ثلاثة أبعاد .

(٢) الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين .

(٣) كل تغير فى الأجسام فهو تغير ظاهرى أما جوهر الشىء فهو هو.

فإذا أحببنا أن نرد على ديكارت من جهة وعلى كانت من جهة أخرى فلن يكون ردنا بطريق الجدل، بل بطريق البراهين التجريبية المستمدة من الواقع نفسه. فنحن نعلم أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ، وهذا صحيح فى المثلثات التى ترسم على الأوراق . أما إذا خرجنا من هذا النطاق الضيق نطاق الهندسة الاقليدية إلى هندسة أخرى كونية اختلف المثلث . فلو رسمنا مثلثا على سطح الكرة الأرضية، بين القاهرة ونيو يورك وموسكو، فهذا المثلث لا تكون مجموع زواياه قائمتين ، لأن أضلاعه لن تكون مستقيمة ،

إذ أن سطح الكرة الأرضية منحن . ففى عالم الواقع نجد أن المثلث يساوى أكثر من قائمتين . بل نجد أكثر من ذلك أن الخط المنحنى هو أقصر مسافة بين نقطتين ، لأنك إذا أردت أن يكون الخط بين القاهرة و بغداد مستقيما وليس منحنياً ، احتجت أن تشق الأرض وتنفذ إلى باطنها .

العوالم الثلاثة :

وهذا يقتضى منا أن ننظر فى العالم هل هو واحد أو متعدد؟ فنجد أن العلم الحديث يصور ثلاثة أنواع من العوالم . أولا هذا العالم المحدود الذى نعيش فيه ، هذا العالم الإنسانى ، وهو الذى درج القدماء على النظر إليه ، وهو ما يتصوره عامة الناس . وفى هذا العالم الإنسانى لاتخضع جميع الأشياء لنفس الظروف والقوانين ، و إنما لكل شيء ظروفه . مثال ذلك أن فقاعة الصابون ، والقنبلة التى تنطلق من المدفع، تخضعان لقانون واحد هو ضغط الهواء . فإذا أخذنا الفقاعة والقنبلة إلى أعلى برج بيزا وألقينا بهما ، فإنهما لن تخضعا لقانون واحد وهو قانون الجاذبية، بل إن الظرف الذى يتحكم هنا فى فقاعة الصابون هو تيارات الهواء . فكأن الأشياء لا تنفصل عن جملة الظروف المحيطة بها ؛ أى يجب أن ننظر إليها بالنسبة إلى غيرها وفى علاقتها بما تتصل به من أشياء أخرى. وهذا هو معنى مايقولونه عن نظرية النسبية ، فالهدف الأخير لهذه النظرية هو هدم الأفكار المطلقة . ليست هناك أمور مطلقة بل هناك أشياء تدرك بالنسبة لأشياء أخرى ، ومن هنا يمكن أن تتغير كلما تغيرت الظروف المحيطة بها . وهذا يهدم فكرة كنت عن المكان ذى الابعاد الثلاثة من عدة نواح . الأولى أن (كانت) كان يتصور وجود المكان المطلق ، ونظرية النسبية تنفى وجود الأشياء المطلقة . والثانية أن المكان الحديث ذو أبعاد أربعة . والثالثة أنه من الناحية الرياضية البحتة يمكن أن

نتصور مكانا ليست له ثلاثة أبعاد ، ولا أربعة أبعاد ، بل مكانا له بعد واحد ، كالطول فقط ، وفى مقدرة المشتغلين بالرياضيات أن يتصوروا مثل هذا المكان .

والعالم الثانى عالم الذرة ، وهو عالم صغير جدا بل إن أكثر الآلات الحديثة دقة قد لا توصلنا إلى الاحساس بالذرة أى مشاهدتها مشاهدة حسية. ولقد أثبتت النتائج التى وصل إليها العلماء أخيرا فساد تلك الفكرة التى قال بها ديكارت من أن كل جسم فهو قابل للقسمة . ذلك أن الذرة تقبل القسمة بحيث تصل إلى شىء لا ينقسم بعد ذلك . ونتيجة ذلك فيما يختص بالبحث الذى نحن بصدده هو أن ما سماه ديكارت الأفكار الفطرية التى يؤمن بأنها بديهيات ، ثبت الآن أنها غير فطرية ، بل مناقضة لما تصوره هو وغيره من العقليين .

والعالم الثالث هو عالم المجرة أو عالم السدم ، الذى تصبح فيه الكرة الأرضية نقطة فى بحر ، ويصبح الانسان الذى يعيش على ظهر الأرض كأنه ذرة من هذه الكرة ، وتصبح الذرة التى اهتدى إليها العلماء المحدثون ذرة من هذه الذرة .

كان العالم المحسوس الملائم للانسان العادى ، والمناسب لطوله وعرضه ، وهو عالم يعيش فيه الإنسان تحيط به الأشياء المختلفة التى تلائم بدنه وقوامه ، كان هذا العالم ميسور المعرفة بواسطة الحواس فقط ، دون معونة الآلات . وفى هذا العالم يقاس الزمان بالثوانى والدقائق ، وتقاس الأطوال بالذراع وبالسنتيمتر والمتر . إلى أن اخترع الإنسان الآلات وسخرها لخدمته ، فأصبح من الميسور للانسان بمعونة هذه الآلات العجيبة كالمجهر وخلافه أن يقيس جزءا من مليون من السنتيمتر . فالأطوال التى أخذ يحسبها الإنسان أو يعدها أصبحت إما متناهية فى الصغر وإما متناهية فى العظم ، بشكل لم نكن نتصوره من قبل . فإذا ألقينا النظر على هذا النطاق من الأطوال والمقاييس التى تبدأ من الصغر المتناهى إلى العظم المتناهى ، نجد أن عالم الإنسان لا يشغل فى هذا

النطاق ، الا حيزاً صغيراً هو الحيز المتوسط بين عالم الذرة والالكترون وهو ذلك العالم المتناهى فى الصغر ، و بين عالم السدم أى عالم الأجرام السماوية ، فيما وراء ما نشاهده من الشمس والقمر وهذه الكواكب التى نراها بالعين المجردة . فإذا أخذنا جسما صغيرا وليكن أصغر جسم نراه بالعين المجردة فإنه يصبح بالنسبة لعالم الانسان هو أصغر جسم ، حتى إذا نظرنا إليه بالآلات المكبرة وجدناه يحتوى على ملايين من الذرات .

و بعد فهل القوانين التى يخضع لها عالم الانسان هى نفسها القوانين التى يخضع لها عالم الذرات من جهة وعالم السدم من جهة أخرى ؟ . الظاهر أن القوانين التى يخضع لها عالم الانسان تختلف عن القوانين التى يخضع لها عالم الذرة وعالم السدم . وهى لا تختلف فى تفصيلاتها فحسب بل تختلف فى جوهرها أيضا .

ومع ذلك يمكن أن ننظر إلى المسألة نظرة أخرى ، فنجد أن كل شىء من الأشياء يخضع فى ظروفه وفى بيئته لقانون خاص يكون هو المهيمن عليه . وليس معنى ذلك أن هذا الشىء لا يحفل بالقوانين الأخرى ولكنه فى هذا الجانب يكون هذا القانون بالذات هو الأهم له . مثال ذلك كما قلنا من قبل عند الكلام على فقاعة الصابون وقنبلة المدفع ، فقد وجدنا أن القانون الذى يخضع له فقاعة الصابون هو قانون الضغط الجوى ، والقانون الذى تخضع له القنبلة هو الجاذبية . فالمهم بالنسبة للفقاعة هو قانون الضغط الجوى ، والمهم بالنسبة للقنبلة هو قانون الجاذبية .

فإذا انتقلنا إلى هذه العوالم الثلاث فمن الجائز أن قوانينها واحدة ، غير أن هناك بعض القوانين تكون فى غاية الأهمية بالنسبة لعالم الذرة ؛ وهناك بعض قوانين أخرى تكون هى الأهم بالنسبة لعالم السدم ، و بعض القوانين هى المقدمة بالنسبة لعالم الانسان .

ونعود إلى نظرية المعرفة فنجد أنه إذا ثبت أن المعرفة فطرية ، فهل تنطبق على

عالمى الذرة والسدم أولا ؟ فإذا لم تنطبق كان معنى ذلك أنها غير فطرية فنحن قد ضربنا المثل من قبل بأن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ، وأن المادة تقبل القسمة وأن المادة ثابتة .وفى ضوء العلم الحديث الذى يطبق فى عالم الذرة من جهة، وعالم السدم من جهة أخرى، نجد أن تلك البديهيات الثلاث غير صحيحة . فأولا مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين بشرط ألا يكون المثلث فلكيا ، ثانيا أن المادة تقبل الانقسام إذا لم تكن فى حجم الذرة . وثالثا أن المادة ثابتة بشرط ألا تستعمل الآلات الحديثة .

و يقول كانت إن الميزان الذى نزن به المعرفة الفطرية شيئان : الضرورة والعموم . فإذا نظرنا إلى المعرفة فى ضوء العلم الحديث وجدنا أنها لا تخضع للضرورة المحتمة ، إذ أنها ممكنة ، وممكنة فى عالم آخر لا كما كانوا يقولون فى احتجاجهم وأدلتهم . يقولون إن الله خلق هذا العالم ولا يمكن أن يخلق عالما آخر يختلف عن نظام هذا العالم الذى نعيش فيه . فإذا بالعلم الحديث يكشف عن نوعين آخرين من العوالم . وهكذا وجدنا أن المعرفة التى كانوا يقولون إنها فطرية بديهية ليست فى ضوء العلم الطبيعى فطرية ولا بديهية .

المعرفة الرياضية :

ولكنهم ، أى الفلاسفة ، إذا كانوا ، أو إذا كان بعضهم، لم يتمسك بالناحية الطبيعية فإن إجماعهم منعقد على أن هناك نوعا من المعرفة لا يمكن أن يتطرق إليه الشك هو المعرفة الرياضية. ونجد هذا الاجماع بالبراهين الوطيدة منذ ديكارت وجون ستيوارت ميل من بعده . يقول ديكارت ان المعرفة الرياضية البحتة يمكن الحصول عليها بالعقل دون الالتجاء إلى التجربة . وحيث كانت المعرفة الرياضية مستمدة من العقل فقط ، فهى معرفة فطرية . وسوف نحاول مناقشة هذه القضية ؛ فهم أولا يقولون إن هذه المعرفة الرياضية صحيحة فى هذا العالم وفى كل عالم يمكن أن يوجد . ويقولون ثانيا إن هذه

المعرفة يقينية سنها الله لنا ، ولا يمكن أن يغيرها ، لأنه ليس من كمال الله أن يغير ما سنه .

وقد رأينا كيف اختلف الأمر فى نوع من المعرفة الرياضية هو الهندسة، والآن فلننظر فى نوع آخر من المعرفة الرياضية هو الحساب . يقول الفلاسفة العقليون ان ٢ + ٢ = ٤ . وان هذه قضية فطرية بديهية ، أى موجودة فى العقل وجوداً فطريا ومن الحجج التى يدلون بها لا يمكن أن نخلق عالما آخر يكون فيه ٢ + ٢ أكثر من أربعة أو أقل منها . ونناقش هذه القضية بصرف النظر عن صلتها بوجود الله. هل العدد ٢ إن هو إلا فكرة رياضية موجودة فى عقولنا أم هما شيئان يوجدان فى الواقع؟ هل هما عددان أم شيئان ؟ و إذا كان العدد ٢ شيئين واقعين حقيقيين ، فأى نوع من الأشياء هو؟ ننظر فى الاحتمال الأول وهو أن ٢ + ٢ = ٤ إن هما إلا أعداد فقط فنجد أن المسألة لا تخرج عن تحليل لفكرة ٤ أو جمع للعدد ٢ + ٢ ، فنجد أنه بعد هذه الإضافة خرج لنا عدد جديد لا بد أن نطلق عليه اسما هو أربعة . وليس هذا بالمعرفة الفطرية ، ولا بدلنا من الرجوع إلى النظر إلى العددين باعتبار أنهما شيئان . فالطفل الصغير يعد أشياء حقيقية : فهو يعد أصابعه أو عدداً من التفاح أو البرتقال . وهو يرى برتقالتين ثم برتقالتين أخريين فيجد أن البرتقالات الأربع تكوّن مجموعة جديدة . وليس أمام الطفل أربعة أعداد و إنما أمامه أربعة أشياء؛ وهو يبدأ بالنظر إلى الأشياء نفسها ، ثم بطريق التجريد والتعميم يصل إلى فكرة الأعداد .

وهنا نصل إلى اعتراض مهم جدا ، فهم يقولون إن كل ٢ + ٢ = ٤ . ولكن ما الحال فى شيئين طبيعيين فلا يكون الناتج عنهما أربعة. مثال هذا أربع نقط من الماء تنزل على لوح من الزجاج ، فلن يكون الناتج أربعة بل نقطة واحدة كبيرة. وكذلك فى الكهرباء : تياران سالبان وتياران موجبان ولا ينتج عنهما أربعة تيارات، اذن ففى مسألة

الحساب البسيط التى قلنا عنها ٢ + ٢ = ٤ لا بد من افتراض ثبات شخصية كل معدود منهما . النتيجة هى أن الرياضة أو العدد بالذات يمكن أن يكون له وجود ذهنى خالص ولكن لا ينطبق باستمرار على الأشياء الطبيعية . والنتيجة الثانية أنه لا يمكن إقامة معرفة خالصة نظرية تستند إلى العقل فقط كما ذهب إلى ذلك ديكارت وكانت ، بل لا بد من الملاحظة والتجربة فهما الأصل .

مذهب كنت فى المعرفة :

يعد كنت الفيلسوف أوفى من كتب فى نظرية المعرفة ، وكان مذهبه فيها العمدة عند المشتغلين بالفلسفة إلى عهد قريب . لهذا السبب سوف نوفى الكتابة عنه ، ثم نعقب عليه . وقبل أن نمضى فى بسط نظريته فى المعرفة نحب أن نمهد لها بذكر بعض المسائل المنطقية التى بحثها كنت ، ورأى أنها من طبيعة العقل البشرى .

فهو يرى أن الحكم العقلى هو الذرة الأولى التى يتركب منها التفكير ، لا كما كان يذهب المناطقة القدماء من أن المعنى المفرد هو أساس الفكر . والمعنى المفرد فى اصطلاحهم هو «التصور» ، والحكم هو «التصديق» . فالفكر يقوم على التصورات والتصديقات التصور هو إدراك المفرد ، والتصديق إدراك النسبة بين معنيين ، والتصور أسبق من التصديق . فجاء كانت وجعل التصديق أسبق من التصور .

مثال ذلك نقول : الشمس ، فهذا معنى مفرد . هذا المعنى لا يمكن أن يوجد فى العقل بمفرده ، فلا بد أن نحكم عليه بشىء ما فنقول الشمس طالعة ، أو منيرة ، الخ . فالمعانى لا تقوم فى الذهن منعزلة بل لا بد أن نحكم على المعنى بمعنى آخر . وهذا تفسير قول كنت المشهور « الحكم أساس التفكير » أو « الحكم هو التفكير » . فهذه الأحكام

العقلية تتألف كما يقول المناطقة من موضوع ومحمول . فالموضوع هو المعنى الذى يدور حوله الفكر ، والمحمول هو المعنى الآخر الذى نصف به ذلك الموضوع والذى نحكم به عليه ، كما نقول الحديد يتمدد بالحرارة ، فهذا حكم عقلى ، الحديد موضوع ويتمدد بالحرارة محمول.الخلاصة عند كانت أن أساس التفكير كله هو هذه الأحكام .

هل هذه الأحكام تحليلية أو تركيبية ؟ الحكم التحليلى عنده هو ذلك الحكم الذى لا يضيف شيئاً جديدا إلى المعرفة ، ولا يزيد فى ثروة المعرفة . والحكم التركيبى هو الحكم الذى يزيد فى ثروة المعرفة ، وهذا لا ينشأ إلا من التجربة . فلو قلنا الكل أعظم من الجزء فهذه معرفة تحليلية لأننا لم نكتسب شيئاً جديداً ، كل ما فى الأمر أننا حللنا فكرة الكل إلى أجزائها لا أكثر . أما إذا قلنا الحديد يتمدد بالحرارة فهذه معرفة تركيبية لأننا اكتسبناها بالتجربة . والمعرفة التركيبية عند كنت بعضها فطرى ، و بعضها مكتسب . فإذا قلنا هذا الكتاب أحمر اللون فهذه المعرفة ليست فطرية . هى معرفة تركيبية ولكنها غير فطرية . و إنما إذا قلنا الأجسام ذات ثقل فهذه عند كنت معرفة تركيبية فطرية ، لأن كون الجسم ثقيل الوزن يقتضى أولا أنه ذو امتداد ، وهذه الصفة للجسم فكرة فطرية فى الذهن عند كنت ، بمعنى أن كل جسم له امتداد فهذه معرفة مستقلة عن كل تجربة موجودة فى عقولنا بالفطرة . فإذا رأينا الجسم بعد ذلك ووجدنا بالتجربة أن له ثقلا أضفنا هذه الصفة الجديدة إلى الصفة الموجودة فى الذهن من قبل، وهى أن الجسم له امتداد ، وأصبحت هذه معرفة تركيبية بالفطرة .

وتعتمد نظرية كانت على مبدأين أساسيين : الأول أننا نعرف العالم الخارجى عن طريق المعرفة التركيبية ، الثانى أننا لا نعرف العالم الخارجى الا بطريق أنفسنا . فنحن لا نعرف العالم الخارجى مباشرة ، بل من طريق أنفسنا وهذا هو ما يقصده بأن المعرفة فطرية .

ويمكن أن ننتقد كنت من عدة أوجه . الأول أنه كان ينظر إلى عالم الإنسان فقط . الثـانى أنه إذا كانت المعرفة غير صادرة عن التجربة فمـا مصدرها ؟ إن قالوا بالفطرة فكيف نطبق هذه المعرفة الفطرية على العالم الخارجى ؟ وكيف نطبق ما هو موجود فى الذهن من قبل على العالم الخارجى ؟ يقول كنت إن مصدر المعرفة ، إذا لم يكن قد جاء عن العالم الخارجى ، فإنه قد صدر عن طبيعة العقل البشرى . فكما أن جسم الانسان يتركب من الرأس واليدين الخ ، وأن جميع هذه الأعضاء لهـا وظائف معينة، فكذلك العقل البشرى له ملـكات تؤدى وظائف معينة . هذه الملـكات قلنا من قبل انها تشبه القالب الذى تنطبع فيه أو تصب فيه المعرفة بالأشياء الخارجية . فـكأن الانسان هو الذى يصوغ معرفته بالعالم الخارجى ، ولا يمكن أن تمر هذه المعرفة إلا بعد أن تصاغ فى هذه القوالب .

ونضرب مثالا آخر: لنفرض أن عندنا قمحا قد اختلط بالدقيق ثم أردنا أن ننخله ، فأتينا بمنخل ينفذ منه الدقيق فقط ويبقى القمح . إذن فنحن نعرف من قبل أن هذه المادة لم ينفذ منها إلا نوع واحد هو الدقيق ، لأننا نعرف طبيعة هذا المنخل ؛ فكأن هذه المادة تخضع لقانون معين ، فرضناه فرضا على أنفسنا. ولـكن هذا القانون ـ قانون التصفية هذا ـ ليس هو القانون الطبيعى الذى يخضع له القمح أو الدقيق. يقول كنت هذا هو الشأن فى القوانين الطبيعية : فرضت فرضا على الطبيعة بواسطة العقل البشرى. فمثل العقل البشرى مثل المصفاة أو المنخل حين يطبق على القمح والدقيق فكأنه يريد أن يقول إن عقولنا هى مصفاة أو منخل ؛ يقصد بذلك هذه القوانين التى تنفذ منها المعرفة الخارجية للعالم أى أن عقولنا تنتقى بعض المعرفة الخارجية ، وتبقى البعض الآخر .

ولنضرب مثالا آخر محسوسا . فالضوء مزيج من تموجات لها أطوال مختلفة ، والعين الانسانية ترى من الضوء المقدار الذى يتحلل بهذه الآلة التى تسمى الإسبكترسكوب . وخارج هذا النطاق ـ نطاق الألوان السبعة ـ لا ترى العين الإنسانية أى لون . ولـكننا

إذا وضعنا ترمومترا بعد اللون الأحمر نجد أنه يسجل ارتفاعا فى درجة الحرارة. وكذلك بعد اللون البنفسجى نجد أن بعض الأملاح تتأثر مما يدل على وجود أشعة . فلو جعلنا العين الإنسانية هى المقياس الوحيد لظلت معرفتنا قاصرة على الألوان المعروفة . ولكن الواقع ينفى ذلك ، لأن وراء ما تراه العين من ضوء أشعة لا حصر لها . ومع ذلك نمضى مع كنت لنرى ماذا يقول . يقول إن العقل البشرى فيه هذه القوالب أو المناخل التى تنفذ من خلالها العالم الخارجى ، واسمها فى التعبير الفلسفى صور ، وعددها عنده أربعة عشرة: اثنتان للمعرفة الحسية : واثنتا عشرة للمعرفة العقلية وهى التى تعرف بالمقولات أما صورتا المعرفة الحسية فهما المكان والزمان الفطريان فى النفس ، وهما قالبان يضافان إلى المعرفة بالعالم الخارجى . وبمعنى آخر نحن لا نعرف العالم الخارجى المحسوس الا من خلال هذين القالبين من الزمان والمكان .

المكان والزمان :

يقال المكان (١) كما يقال الزمان على أربعة معانى : الأول المكان العقلى ، والثانى المكان الحسى ، والثالث المكان الطبيعى ، والرابع المكان المطلق . فالمكان العقلى هو ذلك المكان الذى نضعه فى العقل فقط، وفى الهندسة خصوصا، عندما نتصور الأشكال الهندسية ؛ فنحن نضع هذه الأشكال فى مكان مجرد داخل عقلنا . وليس لهذا المكان الهندسى وجود الا فى العقل ، سواء أ كانت هذه الهندسة أقليدية أو غير إقليدية .

الثانى هو المكان الحسى ، وهو المكان الذى يوجد فى عقل الشخص عند مايدرك الأجسام الخارجية بالحواس . فنحن حين نلمس جسما من الأجسام ندرك أن له شكلا

---

(1) James Jeans : Physics and Philosophy, Cambridge, 1946, P 55

وحجما . وكذلك بالبصر ندرك شكل الأجسام الخارجية وحجمها ، كما ندرك علاقة هذه الأجسام بعضها ببعض . هذا المكان تخلقه الحواس ، وينعدم بانعدام الإحساسات . هو مكان يعتمد على حواس الإنسان . فلو فرضنا شخصا يبصر بعين واحدة ، فإنه يدرك الجسم بهذه العين الواحدة على أنه ذو بعدين فقط ، إلا إذا تدخلت حواس أخرى فى هذا الإدراك . هذا مع العلم أننا حين ندرك الأشياء الخارجية بالحواس ، فالواقع أننا نضيف إلى هذا الإدراك الشىء الكثير من تجاربنا الماضية . فليس هذا هو الإدراك الحسى الخالص . فمثلا الأجسام البعيدة تبدو صغيرة فى الحقيقة ، ومع ذلك نقدرها قدرها الواقعى بصرف النظر عن ادراكنا لها .

الثالث هو المكان الطبيعى وذلك هو المكان الذى يقول به علماء الطبيعة وعلماء الفلك . فإذا كان المكان العقلى والمكان الحسى مكانين خاصين بالنسبة إلى الإنسان الأول خاص بالنسبه لمفكر يدرك بعقله ، والثانى خاص بالنسبة لمدرك يدرك بحواسه ، فهذا المكان الطبيعى مكان عام وليس خاصا . وهذا هو رأى العلماء المحدثين الذين يقولون إن العالم الخارجى ثابت تقوم فيه الأجسام المادية وتتحرك فيه ، أى أنها تتحرك فى هذا المكان العام . فهو مكان عام بالنسبة إلى جميع الناس الذين يلاحظونه أو يدركون الأجسام فيه .

الرابع هو المكان المطلق ، وهو الذى قال به نيوتن فى تفسير نظرياته فى الميكانيكا وتفسير حركة الأجرام السماوية . وهو مطلق من حيث أنه لا نهائى لابداية له ولانهاية . وكان نيوتن يتصور أن أطراف الكون تشغلها أجرام سماوية عظيمة الحجم جدا وثابتة بحيث تكون مرجعا لقياس الحركة . وهذه الأجرام ساكنة سكونا مطلقا . ثم ظهرت بعد ذلك نظرية تقول إن المكان مملوء بمادة تسمى الأثير ، وهى مادة لطيفة جدا ، وهذه المادة ساكنة سكونا مطلقا ، إلى أن ظهرت نظرية النسبية فهدمت

تلك النظرية القديمة . فقد افترض نيوتن هذه الثوابت وجعل المكان مطلقا . ومن أقواله « المكان بطبيعته ، وبصرف النظر عن أى شىء خارج عنه ، يظل دائما ثابتا متجانسا » يقصد بذلك أنه غير متحرك .

ويقال الزمان على أربعة معان أيضا . فهناك زمان عقلى وحسى وطبيعى ومطلق. فالزمان العقلى يقال فى علم الميكانيكا فى تفسير الحركة والتغير . وهذا الزمان لا يوجد إلا فى العقل المفكر كما قلنا عن المكان الهندسى .

أما الزمان الحسى فهو الذى يسجل سير الزمان بالنسبة إلى المفكر ، فهو إضافى بالنسبة إلى شعور الفرد أو بالنسبة إلى الوعى . بمعنى أن الانسان إذا لم يشعر ، فأنه يفقد الاحساس بالزمان . وهذا الضرب من الزمان له قبل و بعد ، أى تتابع شعور الانسان بتتابع الحوادث . فإذا فقد الشعور لم يشعر بهذا التتابع . وبذلك نستطيع أن نلجأ إلى أنفسنا حتى فى حالة اليقظة فلا نحس بالزمن إذا استغرقنا فى شىء من الأشياء ، فتمر بنا الساعة كأنها دقيقة؛ وعلى العكس من ذلك قد تمر الدقيقة و يشعر المرء كأنه قد مضى ساعة ، إذا كان قلقا يرقب شيئا ، أو فزعا يتوقع هماً .

أما الزمان الطبيعى فهو ذلك الذى يقول به علماء الطبيعة فى تفسير الأجسام المتحركة ، والأجرام السماوية . وهو زمان مستقل عن شعور الشخص ومختلف عن الزمان العقلى ، والزمان الحسى . و إذا كان الزمان العقلى والحسى خاصين بالنسبة إلى شخص يعقل ، و يدرك ، و يشعر ، فالزمان الطبيعى ، وكذلك الزمان المطلق هما زمانان عامان . وقد جاء هذا الزمان الطبيعى الذى يقول به العلم الحديث من أن العلماء وجدوا فى العالم الخارجى نماذج متكررة من الحوادث ، وهذه الأشياء المتكررة تجرى فى نظام وتتابع كأنها فى دورات . وفى القرآن الكريم إشارة إلى هذا النظام البديع الدقيق فى قوله تعالى « والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم » وفى

قوله « لا الشمس ينبغى لهـا أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » .

هذا التسلسل هو الذى يحدد الزمان .

ويمكن أن يقاس بأشكال عدة . وقياس الزمان اصطلاحى بحت لأننا نأخذ وحدة متكررة ونصطلح عليها ، لنقيس بها الزمان ، كما اصطلحنا على اتخاذ دورة الأرض حول نفسها ، وجعلنا هذه الدورة قياسا لليوم أى الساعات الأربع والعشرين . ثم اتخذنا دورة الأرض حول الشمس وجعلناها مقياسا آخر سميناه السنة. وهذه وحدات كبيرة ، وقد نحتاج إلى وحدة صغيرة نقيس بها الزمن ولذلك اتخذوا تذبذب البندول ، كما هو الشأن فى « الساعة » التى نحملها فى جيوبنا لنضبط بها الوقت .

وللقدماء مقاييس يحصون بها الزمان فعند الأشاعرة أن « الزمان متجدد يقدر به متجدد »[1] ؛ فكأنهم جمعوا بين نوعين من الزمان هما الزمان الحسى والزمان الطبيعى وهم يضربون لذلك مثلا جاء زيد عند طلوع الشمس ، أو يقيس الصبى طهى الطعام كالبيض عندما يعد ٣٠٠ . أى أن المقاييس فى هذا كله اصطلاحية « ولهذا اختلف بالنسبة للأقوام » .

أما الزمان المطلق فهو ذلك الزمان الذى يوازى المكان المطلق وهو زمان مستقل عن أى شىء خارجى .

مناقشة مذهب كنت :

والآن بعد هذه المقدمة ننتقل إلى بحث فكرة كنت فى الزمان والمكان وهل هما فطريان أو غير فطريين . وبمعنى آخر هل الزمان والمكان شيئان حقيقيان أو أنهما

---

(١) المواقف فى علم الكلام لعبد الرحمن الايجى — مطبعة العلوم — ص ١١٢

مجرد علاقات بين الأشـياء ؟ وهل يبرز الزمان والمكان فقط عندما تتصل بالأشـياء الخارجيـة ، فـلا يظهران إلا فى حالة إدراكنا ، أم أن الزمان والمكان موجودان فى الأشياء الخارجية بصرف النظر عن ادراكنا لها ؟ ونبادر فنقول إن كنت أخطأ فى أنه جمع هـذه الأنواع الأربعة من الزمان والمكان وجعلها نوعا واحدا هو المكان الحسى . وأخطأ مرة أخرى عنـدما قال : ليس للمكان وجود حقيقى فى الخارج بل هو فى عقولنا ، يريد بذلك أنه القالب العقلى الذى نفرضـه على الأشياء الخارجيـة ؛ ولهذا فتفسيره للمكان إنما هو من جهة نظر العقل فقط . وفى ذلك يقول مانصه : ليس المكان فـكرة مستمدة من العالم الخارجى ، بل هو تصور ضرورى فطرى . وهـذا المكان الفطرى هو الأساس الذى نعتمد عليه فى كل إدراك خارجى . والزمان كذلك ليس فـكرة تجريبية استمدها الإنسان من التجربة ، والصلة بالعالم الخارجى ، وليس له وجود حقيق واقعى بل كما يقول إنه هو إدراكنا لأنفسنا ولأحوالنا الباطنة .

ويذهب كانت إلى أن المكان منفصل عن الزمان ؛ وأن المكان نهائى وليس للعالم نهاية فى الزمان . وهذا يدخلنا فى مشكلة جديدة هى الأزل .

والواقع أن أبرز نقطة فى فلسفة كنت هى أن معرفة طبيعة الأشياء لا يمكن فصلها عن طبيعة الشعور ، أو الذات المفكرة ، أى أن هناك صلة وثيقة بين عقـل الإنسان الذى يفكر وبين الأشياء الخارجية . ثم يقول إن أساس الادراك هو وجود مكان منفصل وزمان منفصل هما الأصلان فى كل ما ندركه . ومن طبيعة الزمان والمكان أنهما من محتويات العقل أو الشعور ، أى أن العقل أو الشعور يتضمنهما . فلو حللنا العقل لوجدنا أن مضمونه ، أو عناصره ، المكان والزمان .

العقل والشعور :

وهنا نعرض لنقطة أخرى هل الوعى الفردى يشابه شعور الأفراد جميعا أم يختلف بعضه عن البعض الآخر ، مما يترتب عليه تعدد المكان والزمان ؟ ويرى كنت أن المكان واحد ، والزمان واحد بالنسبة لجميع الناس .

وهنا نعود إلى فكرة العقل أو الشعور ما هما ؟(1) . ليس الشعور شيئا ماديا. ونحن عادة نوجد بين العقل والشعور أو بمعنى آخر : محتويات الشعور هى ما نسميه العقل . ولهذا السبب فإنه لو انعدم الشعور لانعدم العقل؛ وليس هذا هو الرأى الذى أجمع عليه الفلاسفة وعلماء النفس ، لأن بعضهم يجعل العقل شيئا يختلف عن الشعور. وقداختلف العلماء فى تفسير الشعور هل هو شىء كالصندوق يحوى المعقولات أو الأحوال النفسية فتكون المعقولات شيئا والشعور بها شىء آخر ؟ أو أن الشعور ليس شيئا يحتوى هذه المعقولات ، وإنما ، إن شئت أن تقول بنوع من التشبيه ، إنه كالمرآة التى تنعكس عليها المعقولات .

فأنت ترى أن تحديد القول فى الشعور والعقل أمر عسير ، وموضع خلاف شديد .

بعد هذا التفصيل عن العقل والشعور نقول: إذا كان الشعور فى مذهب كنت يحتوى على المكان والزمان ، فمن التناقض القول ان المكان والزمان يحتويان الشعور . أى أننا نعود إلى الفكرة التى وقف أمامها القدماء : هل الشعور هو نفس المعقولات ومضمونها ، أم أن الشعور ليس إلا انعكاسا لمضمون العقل ؟ ونبسط الكلام أكثر

---

(1) Alfred Binet, L' Ame et le Corps

من ذلك لنصل إلى شيء من الإيضاح والبيـان. نقول إن العقل فيـه بالفطرة الزمان والمـكان ، أو أن الشعور فيه بالفطرة الزمان والمـكان . فعندئذ حين نتصل بالأشياء الخارجية لندرك صفاتها ، هل هذه الأشياء المادية الخارجية فيها زمان ومكان أولا ؟ أى هل من صفاتها الخارجية الزمان والمـكان، أو أن الزمان والمـكان من صفات عقلنا ؟ ومن الذى حدثنا فقال إن عقلنا يتركب من الزمان والمـكان ؟ أليس هو الشعور ؟ ثم أليس الشعور هو الانعطاف على النفس لمراقبتها أو ملاحظتها ووصف ما يجرى فيهـا من أحوال ؟ وهنا نصل إلى النقطـة الدقيقة فى هذه المسألة الشائكة . كيف نستطيع الاطلاع على حقيقة هذا العقل ؟ أى كيف يعقل العقل نفسـه ؟ وبمعنى آخر كيف نشعر بالشعور ؟ يقول كنت إن الشعور يتركب من الزمان والمـكان . فكيف شعر بهـذا الشعور ؟ ومع ذلك فمن الواجب علينا أن نقسم الأشياء التى يمكن ادراكها ونصنفها ، ليسهل علينا تحقيق هذه المسألة التى نعالجها[1] . فالأشياء الموجودة فى الزمان والمـكان تنقسم ثلاثة أقسام : أولا أجسام غير حية مادية أو ما تسمى طبيعية ؛ ثانيا أجسام حية ولـكنها فى الوقت نفسـه مادية تمتاز عن الأجسام غير الحية بما فيها من قوة تحركهـا . وإذا كانت هذه الأجسام الحية تشارك غير الحية فى المادة الا أنها تمتاز عنها بأنها تخضع لقوانين مختلفة ، خصوصا التغير والحركة والـكون والفساد ، وبصفة هامة أخرى هى الشعور . مثال ذلك شخص جاءه ألم فى سنته ، فهذا الألم هو شعور متصل بالمـكان ، وهذا الألم موضوع فى جسم حى، وصفته الشعورية هى هذا: أنه ألم ناشىء عن مكان فى الجسم . فالمشكلة هنا هى النظر بالعقل، وطبعا هذا يقتضى النظر بالشعور، إلى هذا الألم المركز فى مكان خارجى . ولـكننا نقول إن الشعور الذى ينظر إلى هذا الألم الحسى من محتوياته المـكان والزمان . ثالثـا ما ليس بالأجسام المـادية ، ولا هو

---

(1) A.H. Smith, A Treatise on Knowledge, Ch III

بالأجسام الحية ، أى أنه ليس جسما أو مادة على الإطلاق ، بل هو الشعور المحض ، أو العقل المحض ؛ العقل الذى يعقل ذاته . أليس كنت يقول إن المكان والزمان صورتان عقليتان تفرضان على الأشياء الخارجية فرضا . ومضمون الشعور عند كنت من جهة الإدراك المحسوس هو المكان والزمان .

كيف يعقل العقل ذاته ؟ هل هذا العقل الذى يحتوى على المكان والزمان هو نفسه الذى يدرك المعقولات ؟ وكيف عرفنا أن هذا العقل بالفطرة فيه الزمان والمكان؟هل فينا عقل آخر هو الذى لاحظ هذا العقل المركب من الزمان والمكان فقال عنه هذا القول ؟ كأننا نريد أن نصل إلى أن الإنسان فيه عقلان : عقل يعقل الأشياء، وعقل يعقل هذا العقل أو ذاته . وهذا يدخلنا فى مشكلة دقيقة هى كيف يشعر الإنسان بشعور نفسه، أو كيف يعقل العقل ذاته .

وهذه فى الواقع نقطة تهدم نظرية كنت فى المعرفة من الناحية الجدلية لا من الناحية العلمية، أو النظر إلى الأشياء الخارجيــة . ومن الأوقع أن نسوق البراهين على دحض نظرية كنت من الناحية العلمية فهذا أوقع وأثبت فى البرهان . خلاصة نظرية كنت أن المكان والزمان من طبيعة العقل يفرضان فرضا على الأشياء الخارجية. وهنا نستطيع أن نضع أمام بصرنا هذه الاحتمالات : الأول هل المكان والزمان شيئان حقيقيان خارجيان أم لا ؟ الاحتمال الثانى هل هما مجرد علاقات بين الأشياء وليس لهما حقيقة خارجية فى ذاتهما ؟ والاحتمال الثالث هل هذه العلاقات تتصل بالأشياء فى ذاتها بصرف النظر عن إدراكها ؟ والاحتمال الرابع هل هما من طبيعة العقل . الواقع أن أول خطأ وقع فيه كنت أنه وحد بين جميع أنواع الزمان والمكان ، التى ذكرناها ، وجعلها كلها نوعا واحدا هو المكان الحسى، ورأى أنه ليس للمكان وجود حقيقى فى ذاته، بل هو من فرض عقولنا على الأشياء الخارجيــة . فالقول بالمكان من وجهة نظرنا .

ومن أقواله : ليس المكان فكرة مستمدة من العالم الخارجى بل هو تصور فطرى يصلح أن يكون أساسا لكل إدراك حسى خارجى . والزمان كذلك ليس فكرة تجريبية ، وليس له وجود حقيق خارجى ، بل هو إدراكنا لأنفسنا ، ولأحوالنا الباطنة. ثم يسوق كنت قضيتين متناقضتين يستطيع العقل أن يقبلهما معاً ، على الرغم مما فيهما من تناقض . الأولى : للعالم مبدأ فى الزمان وهو محدود فى المكان أى نهائى . والثانية ليس للعالم مبدأ فى الزمان والمكان لا نهائى . ثم يناقش كنت هاتين القضيتين بأدلة جدلية عقلية ، وينفيهما معاً ، على أساس أن المكان والزمان فى عقولنا نحن .

أما العلم الحديث فقد أثبت بالبراهين الرياضية أن المكان نهائى ، وأن الزمان لا نهائى ، وأنهما لا ينفصلان . ومن أدلة كنت التى يسوقها على أن المكان نهائى ما يأتى: المقدار عبارة عن تأليف أو تركيب لأجزاء منفصلة من المقادير؛ فالكيلو متر هو ألف متر أضيف بعضها إلى بعض . فإذا كان المقدار لا نهائيا فلن يصلح التركيب أو التأليف بين الأجزاء النهائية ، مما يترتب عليه عدم وجود العالم، ولا يكون للعالم مبدأ. والفكرة التى يتصورها كنت فكرة غير صحيحة ، إذ ليس من الضرورى ولا يجب أن يتركب أو يتألف المقدار أو الكم من عدة أجزاء . ومن الذى يؤلف المقدار من أجزاء؟ومن الذى يريد ذلك ؟ وهل هذا التركيب يتم فى الذهن ، أو فى الخارج والواقع ؟ إن النظر إلى المقادير أو إلى الكم ليس من الضرورى أن يكون على أساس مجموعات من الوحدات أى ليس من الضرورى أن يكون الكيلو متر مجموع ألف متر لسببين . الأول لماذا تتخذ المتر وحدة ، والثانى لماذا ننظر إلى الكم على أنه كل متصل .

والنظر الصحيح إلى المكان هو أنه وحدة متصلة وليس مجموع أجزاء كما جاء فى مناقشة كنت . بل الواقع أن المكان والزمان فى الكون بأسره غير منفصلين. فهناك

وحدة من المكان والزمان ؛ وقد تبين هذا من بعض المشاهدات العلمية التى سجلها العلماء على سرعة الضوء فى الكون . فالضوء يقطع المكان فى سرعة معينة، ولم تكن هذه السرعة معروفة فى زمن كنت ، أى منذ قرنين من الزمان. وأول من اكتشف سرعة الضوء وسيره فى المكان عالم فلكى يدعى ريمر سنة ١٦٧٥ . فقد حسب علماء الفلك الدورات التى تقطعها الأقمار التى تدور حول كوكب المشترى ، كما يدور القمر حول الأرض. ثم سجل جدولا زمنيا يبين حركاتها، أى حركات هذه الأقمار على مدى السنين. ولكن ريمر اكتشف أن أقمار المشترى لا تلتزم هذا الجدول الزمنى ، إذ كان يبدو أنها تتأخر عن الزمن الموجود كلما كان المشترى بعيدا عن الأرض ، واضطر إلى تفسير الاختلاف فى عالم القمر إلى عامل واحد : هو سرعة الضوء فى المكان ، مما يترتب عليه أن المكان والزمان لاينفصلان . والنظرية الحديثة هى التوحيد بين الزمان والمكان مع القول بالنسبية التى نادى بها اينشتين . ولا نستطيع أن نقول إن هذه النظرية صحيحة إطلاقا ، ولكنها أليق النظريات بالاعتبار، أو أنها النظرية التى يقبلها علماء الطبيعة والرياضة على أنها صالحة فى تفسير كثير من الظواهر؛ ومن يدرى لعلها تعدل فى المستقبل . ولم يكن أحد يتصور أن يمزج بين المكان والزمان لاختلاف طبيعتهما ، ولكن تبين الآن أن لا تعارض . فالمكان ذو أبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع وهذا ما كان معروفا إلى العهد الحديث، ثم البعد الرابع وهو الزمن الذى قال به اينشتين. وهو بعد بالنسبة للرائى أو الشاهد ، أى أنه نسبى بالنسبة إلى زيد وعمرو ، وكل ناظر إلى الكون .

وقد يقول قائل إن المكان أو الزمان نسبى فقط إلى الملاحظ أو المشاهد . ألست تقول: هذا يمين ، وهذا شمال ، فاليمين والشمال نسبيان إليك ، ولا يمكن أن يفهما إلا بالنسبة إلى الملاحظ .

ونحن نعنى هنا بالملاحظ أو المشاهد العقل المدرك للأشياء ، الواعى ما يحيطه ، الشاعر بما يجرى حوله . ولا إدراك بغير وعى أو شعور ، بل قال بعض الفلاسفة إن الشعور هو الإدراك ، وانه هو العقل . وتذهب مثالية كنت إلى أن المكان والزمان فى عقولنا أو من عقولنا .

فإذا كان الأمر كذلك ، وكان المكان والزمان من المعقولات وليست لهما حقيقة مادية خارجية ، وكانت المعقولات من خصائص الكائنات ذات العقل والشعور ، فلو ثبت وجود المكان والزمان فى شىء لا يعقل ولا يشعر ، انتفى رأى كنت ، و بطل مذهب القائلين بكيان المكان والزمان فى العقل .

وقد أثبتنا من قبل وجـود مكان عام ، وليس خاصا بشخص معين ؛ ومن الأدلة على ذلك أيضا أن العلم الحديث لايستعمل العقل فى مشاهدة المكان والزمان ، وإنما يستعمل آلات مسجلة ، وهذه الآلات هى مقاييس مادية لا توصف بالعقل أو الشعور مما يؤيد وجود هذا المكان الزمانى أى الوحدة المكونة من الزمان والمكان . ولا عبرة بالقول بأن هذه الآلات من اختراع العقل الإنسانى .

تطوّر نظرية المعرفة

نظرية المعرفة هى المشكلة الرئيسية فى الفلسفة وهناك مشاكل أخرى تعالجها الفلسفة كمشكلة الألوهية ومشكلة الخير والشر، ولكن مشكلة المعرفة على رأسها جميعا لأنها المفتاح لجميع الآراء. وهى تدور حول هذه الأسئلة : من أين جاءت الأفكار ؟ هل مصدرها التجربة والحواس ، أو إنها موجودة فينا بالفطرة ، ثم تنكشف لنا شيئا فشيئا ؟ وهل يكشف لنا هذه الآراء إله مدبر حكيم؟وما هى القوانين التى يقوم عليها العقل،و يتألف منها الذهن ؟ كل هذه أسئلة تطرأ على ذهن المفكر الفيلسوف، وقد عالجها الانسان من فجر التاريخ ، وعجب من هذه المعانى التى تدور فى الذهن ، وفكر فى مصدرها . وقد حملته أجنحة الخيال إلى أن يتوهم أن معانى الخير تهبط إليه من الآلهة ؛ وأن نزعات الشر مصدرها الشيطان، وصور كل ذلك فى ثوب من القصص .

مذهب الطبيعيين :

إلى أن فكر فلاسفة اليونان تفكيرا بعيدا عن الأساطير و إرجاع الأمور إلى الآلهة، فذهب الطبيعيون الأولون إلى أن الانسان يتركب من جسم ونفس، وميز بعضهم بين النفس والعقل ، ووحد بعضهم بينهما ، ولكنهم أجمعوا جميعا على أن النفس شىء منفصل عن الجسم فى حقيقتها ؛ وقالوا إن النفس مادة : فذهب بعضهم إلى أنها الماء ، أو النار ، أو الهواء ، أو مزيج من هذه العناصر كما قال أبنادوقليس . وذهب بعضهم

مثل ديموقريطس ، إلى أن النفس ذرة لها صفات تختلف عن سائر الذرات التى منها تتألف الأجسام الطبيعية . وقد دعاهم إلى هذا القول من أن النفس أو العقل شىء مادى، شبيه بالعناصر التى تتألف منها الأشياء الطبيعية، حاجتهم إلى تفسير المعرفة. فنحن نعرف الأشياء الخارجية ، لأن طبيعة العقل مؤلفة من نفس العناصر التى تتألف منها هذه الأشياء . فلو قلت إن هذا الخشب يتركب من الماء ، فأنا أعرفه لأن العقل عندى مؤلف من الماء كذلك . والشبيه يعرف الشبيه أو أن الشىء يعرف ما يجانسه (١) (Le semblable est Connu par le semblable.) أى أنهم اضطروا إلى تفسير العقل بالمادة أو بالعناصر حتى يتسنى لهم تفسير المعرفة ، لأن الشىء يعرف الشىء من جنسه . أما إذا قالوا بأن العقل من طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء المادية فكيف يتسنى لهذا العقل أن يدرك هذه الأشياء ؟

ومن الواضح أن هذه النظريات المختلفة التى ذهب اليها الطبيعيون الأولون والمتأخرون ليست على شىء من الصواب . وقد كفانا أرسطو مؤونة الرد عليهم وتزييف آرائهم ، إذ بسط مذاهبهم فى صدر كتابه فى النفس ، ورد عليهم بما فيه الكفاية ، مبينا أن النفس ـ أو العقل لأنه جزء من النفس ـ لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الجسم .

الإنسان مقياس الأشياء :

فإذا كنا مع السوفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد ، فأننا نجد لأول مرة فى تاريخ الفكر آراء تضرب فى صميم نظرية المعرفة . وخلاصة نظريتهم ، تلك التى نادى

---

(1) Aristote : Traité' de l' âme, trad. Tricot, Paris, 1934, P 25

بها بروتا جوراس ، هى أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا . ومعنى ذلك أن كل فرد هو مقياس المعرفة : ما يراه زيد حقا فهوحق ، وما يراه عمرو باطلا فهو باطل . وهم لا يذهبون إلى هذا الرأى فى الأخلاق والسياسة فقط بل فى الأشياء الطبيعية أيضا ؛ بل أكثر من ذلك فى الاحساس : فإذا أحس شخص بأن الجو بارد فهو بارد ، و إذا أحس آخر بأن نفس الجو دافئ فهو دافئ . فالفرد مقياس الحق والباطل ، والخطأ والصواب .

وفى محاورة أفلاطون التى تحمل اسم تيتياتس ، جرى الحوار بين هذا الشخص و بين سقراط حول المعرفة على هذا النحو :

سقراط : . . . أعود فألقى السؤال مرة ثانية « ما هى المعرفة » ولا تقل إنك لا تعرف . . .

تيتياتس : . . . ان ذلك الذى يعرف ، يدرك بالحس ما يعرف ، وعلى هذا فالمعرفة هى الادراك المحسوس (Perception)

سقراط : لقد أعلنت نفسك على مذهب فى غاية الأهمية فى المعرفة ؛ الواقع أن هذا هو رأى بروتا جوراس ، وقد عبر عنه بنحو آخر . فهو القائل : الإنسان مقياس الأشياء جميعا . . . هل قرأت له ؟

تيتياتس : نعم ، قرأت وأعدت .

سقراط : أليس هو القائل ؛ الأشياء بالنسبة لك هى كما تبدو لك ، و بالنسبة لى كما تبدو لى ، وأنت وأنا إنسان .

تيتياتس : نعم إنه يقول ذلك .

سقراط : لا يجدر بالحكيم أن ينطق باطلا . دعنا نحاول فهمه ؛ هذه رياح تهب فبعضنا يشعر بالبرد ، ولا يشعر البعض الآخر ، وقد يحس أحدنا أن البرد خفيف ، و يحس الآخر أنه شديد .

تيتياتس : هذا صحيح .

سقراط : والآن هل الرياح ، إذا نظرنا إليها ، لا بالنسبة إلينا ، بل فى ذاتها، باردة أو غير باردة ؟ أم هل نقول مع بروتاجوراس ؛ إن الرياح باردة لمن يحس بها كذلك، وغير باردة لمن لا يحس برودتها ؟

ولكن هذه النظرة إلى المعرفة ، فضلا عن أنها سطحية جدا ، فإنها تأخذ بأول درجة من درجات المعرفة الحسية ، وتعتمد عليها الاعتماد كله فى تفسير حقائق الوجود. ولهذا أنعم سقراط النظر فى أصل المعرفة ، وهل الإنسان مقياس الأشياء كما يقول بروتا جوراس؟ وهل الاحساس هو مصدر المعرفة ؟ وهل المعرفة بأسرها جزئية فقط ، أم هناك معرفة كلية مستقلة عما يراه زيد أو عمرو ؟

وقد انتقد سقراط فى الحوار الذى سقناه رأى بروتا جوراس بقوله « إن جميع الأشياء تصبح نسبية ، ولن تستطيع أن تسمى شيئا ما وتصفه بأن يكون كبيراً أو صغيراً ، ثقيلا أو خفيفا ، لأن الكبير يصبح صغيرا ، و يتحول الثقيل خفيفاً » .

التعاريف السقراطية :

ثم بدأ ينظر و يبحث : هل توجد معان أخلاقية كلية أم لا ؟ كالشجاعة ، والجبن والعفة ، والاعتدال وما إلى ذلك. فاهتدى إلى طريقة بمقتضاها ينظر إلى الأشياء الجزئية ثم يميز مافى هذه الأشياء الجزئية من مشابهات ومشاركات ، فيرتفع منها إلى ما يسميه بالتعريف ، أو الحد الكلى فتصبح الشجاعة مثلا لها مدلول عام مستقل عن الظروف المختلفة . ولكننا لم نعرف هذه المعانى المختلفة دفعة واحدة ، بل بالنظر أو بالاستقراء أو المشاهدة التى نرتفع فيها من الجزئيات إلى الحقيقة الكلية . ثم بعد أن نهتدى إلى هذه الحقيقة الكلية ، نعود مرة ثانية فنطبقها بالقياس على الأشياء المختلفة . فطريقة

سقراط فى الوصول إلى المعرفة مزيج من الاستقراء والقياس ، بل هو فى الأغلب يعتمد على الاستقراء. الا أن سقراط كان يذهب إلى رأى آخر أخذ به أفلاطون من بعده ذلك أن هذه المعانى الكلية التى نصل إليها ، إنما نصل إليها فى داخل العقل ، وكأننا نكشفها من باطن النفس. والمعول عليه فى المعرفة الصحيحة هو تأمل النفس؛ والنظر إليها، ومعرفتها حتى نستقى من معينها الذى لا ينضب ثمار المعرفة. وهكذا كان يفعل سقراط: كان يغيب عن وعيه كلما انصرف إلى تأمل فكرة من الأفكار ، حتى قيل فى ذلك إنه كان يسمع هاتفا يحدثه ، أو شيطانا يوسوس إليه ، أو يسمع صوت الآلهة كأنها هى التى تكشف له عن المعرفة . وهذا كله تأويل خاطىء من تلاميذه . والحق فى ذلك أنه كان ينعطف على نفسه ليتأمل فكره ، كما يفعل أى مفكر، أما أن سقراط كان يعرف عن طريق الوحى المستمد من الآلهة فهذا بعيد التصديق . وأكبر الظن أنه فى هذا التأمل النفسانى كان يتعمق فى الفكرة ، فيصل إلى الصواب فيها ، أو ما يخيل إليه أنه الصواب .

المثل الأفلاطونية :

إلا أن أفلاطون فهم نظرية أستاذه فهما من نوع آخر ؛ فاعتبر أولا أن النفس شىء منفصل تمام الانفصال عن الجسم ؛ وأن النفس كانت تعيش قبل اتصالها بالبدن بل إنها اتصلت بالبدن على كره منها. وفى ذلك يقول ابن سينا فى قصيدته متتبعا رأى أفلاطون .

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقاء ذات تدلل وتمنع

ويذهب أفلاطون إلى أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت تعرف كل شىء ، فلما اتصلت بالبدن نسيته . وحين يدرك الإنسان شيئا فهذا الادراك ينبهه إلى ما كان يعرفه

من قبل فى عالم المثل . وهذا تفسير قوله : العلم تذكر والجهل نسيان . فكأن المعرفة عند أفلاطون فطرية وليست مكتسبة؛ وهذا مذهب غريب، فضلا عن أن أرسطو نقده فلن تجد من آزره فى الماضى ، أو فى الحاضر . حتى أولئك الذين يقولون بأن المعرفة فطرية فانهم يذهبون فى تفسير هذا القول مذهبا يخالف ما ذهب إليه أفلاطون . والواقع أن مذهب أفلاطون ، ولو أنه يبدو لأول وهلة غريبا لا يقبله العقل ، إلا أننا إذا نفذنا منه إلى الأعماق ، وجدنا أن فيه شيئا من الصواب . فالمثل الأفلاطونية هى أقرب الأشياء إلى الأشكال الرياضية ، أو إلى الصور العقلية التى تخلو من المادة. فسقراط مثلا عبارة عن جسم له هيئة معينة ، وهيئة سقراط ليست فى شكله الذى هو عليه ، بل تقصد منها معنى الانسانية . فلو نظرنا إلى أفراد الانسان لوجدنا أنهم يختلفون فى الصفات العرضية كالطول ، والضخامة ، واللون ، ولكنهم جميعا يتفقون فى شىء واحد هو «الإنسان» ذلك المعنى الذى يميز هؤلاء الأفراد جميعا عن سائر الكائنات الأخرى أو الحيوان . وهذا المعنى الانسانى هو الذى يقصده أفلاطون بقوله إنه المثال . فهذا المثال الأفلاطونى واحد بالنسبة لجميع أفراد الانسان المحسوسين . ثم هذا المعنى يخلو من المادة؛ فهو من هذه الجهة واحد، لأننا لا نجد إنسانا كليا متعدداً باعتبار أنه معنى واحد، فكأننا أخرجنا هذه الأشياء المادية مما فيها من مادة ، ولم نستبق إلا فكرة الوحدة، أى هذه الفكرة الرياضية . إن السؤال الذى ينبغى أن نسأله هو : هل هذا المثال أو هذا المعنى الكلى موجود فى أذهاننا بالفطرة منذ أن نوجد ، أو أننا نستمده من النظر إلى الأشياء الخارجية . يريد أفلاطون أن يقول إننا بطبيعة وجودنا ، وبطبيعة النفس الانسانية، فينا هذه المثل المجردة، الباقية، الدائمة. فإذا نظرنا إلى المحسوسات، وأفلاطون لا ينكرها ، ولكنه يعتبرها وهمية ظنية ، لأنها تزول وتختفى ، فإنما نجد أنها تنطبق على هذه المثل المجردة ، أو هذه الصور الرياضية الموجودة فى طبيعة عقولنا .

ويجب أن نذكر بهذا الصدد أن تفسير أفلاطون الرياضى للكون، ولو أن العالم لم يأخذ به حول ألفين من السنين، لأنه أخذ بمذهب أرسطو، الا أن العالم فى العصر الحاضر عاد إلى التفسير الرياضى للكون : وما قوانين الطبيعة التى يذكرونها ، كالجاذبية أو تمدد الأجسام ، الا معادلات جبرية تفرض فرضا على الأشياء الطبيعية . ولكن هل هذه القوانين الرياضية موجودة فى عقولنا بالفطرة ؛ أم نستمدها ونكتسبها من العالم الخارجى ؟

منطق أرسطو :

وهنا نجد أن أرسطو يذهب مذهبا مناقضا على خط مستقيم لمذهب أفلاطون . ومذهب أرسطو هو أن أساس المعرفة الإنسانية هو النظر إلى المحسوسات ، أى أننا نستمد المعرفة من العالم الخارجى ، وليست المعرفة فطرية فى النفس. هذا المذهب يتلاءم مع جملة ما ذهب إليه أرسطو فى تفسير الكون بأمره . وعلى حين أن أفلاطون ينظر إلى العالم نظراً رياضيا بحتا، ويغفل مافى الأشياء الطبيعية من مادة، ولا يحفل بهذه المادة نجد أن أرسطو يقيم للمادة وزنا ، و ينظر إلى الأشياء الطبيعية، و يعترف بها ، ولا يضرب صفحا عما فيها من مادة محسوسة وهو لذلك يفسر الأشياء الطبيعية بأنها تتركب من مادة ؛ ثم إلى جانب هذه المادة الهيئة التى تكون عليها . فلا مادة بغير صورة .

والواقع أن الصورة التى أضافها أرسطو إلى المادة ، هى نفسها مثال أفلاطون . فلو رجعنا إلى تفسير معرفة سقراط أو زيد أو عمرو ، نجد أرسطو يقول : إننا نعرف هذا الشخص أو ذاك بالنظر المحسوس . ثم نجد مشاركات فى صفات معينة بين هذا الشخص وغيره من الأشخاص ؛ فنستخلص من ذلك بالتجريد أن هناك صورة واحدة عامة لجميع أفراد البشر، هى التى نسميها الانسان . فكأن أرسطو وصل إلى معنى الانسان

وهو المثال الأفلاطونى ، ولكن بطريق النظر إلى الأشياء الجزئية . هذا هو طريق الاستقراء الذى نعتمد فيه على الأشياء الجزئية ، وعلى النظر الخارجى إلى المحسوسات ثم نرتقى من هذه المحسوسات إلى الأشياء الكلية ، أو إلى المعانى العامة حتى إذا وصلنا إلى هذه المعانى العامة الكلية استخلصنا منها بطريق آخر هو طريق القياس ، النتائج التى نريدها . ومن أمثلة القياس التى يضربونها . إن كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط فان .

فكأن أرسطو يعتمد فى المعرفة على طريقين : الأول طريق الاستقراء الذى يوصل إلى نتائج عامة ، ثم طريق القياس الذى ينزل من المقدمات العامة إلى النتائج الجزئية ولكن المتأخرين عن أرسطو أغفلوا طريق الاستقراء ، واعتمدوا فقط على طريق القياس . حقا إن نتيجة القياس توصل إلى نتائج يقينية ، ولكن هذا الطريق لاينفع إلا إذا كانت المقدمات معروفة لدينا ، فكيف اكتسبنا هذه المقدمات ؟ واقتضى الاعتماد على طريق القياس أن ينظر الفلاسفة فى مبادىء العقل التى بمقتضاها نقيم هذه الأقيسة ونتوصل منها إلى مانريد من نتائج ، فقالوا : بأن العقل أو الفكر يتركب من عدة مبادىء على رأسها مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ الهوية ، ومبدأ الثالث المرفوع .

ولكن أرسطو لم يقف عند هذا الحد من المعرفة لأنه طبقاً لمذهبه العام يرمى إلى الكشف عن العلة الأولى للأشياء . وهذا أمر عسير : هل نعرف ظواهر الأشياء أو نعرف بواطنها ؟ والمحدثون مجمعون على أننا لانستطيع أن ننفذ إلى بواطن الأشياء ، ولا نعرف منها إلا ظواهرها . أما أرسطو فكان يزعم غير هذا الزعم لأنه أراد الوصول إلى الحقائق الباطنة . والحقائق عنده هى معرفة علة الأشياء المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائية . والعلم الحديث يصرف النظر عن البحث فى العلة الغائية لأننا لايمكن أن نعرف غاية الأشياء الطبيعية .

الابيقورية والرواقية :

أما المدرستان المتأخرتان عن أرسطو واللتان كان لهما شـأن كبير فى الفلسفة الابيقورية والرواقية، فإنهما يتفقان فى أن المعرفة ليست فطرية بأى شكل من الأشكال. وهذا يتلاءم مع مذهبهما المادى فى تفسير الكون . فالأبيقوريون يذهبون إلى أن الحواس هى أساس المعرفة، وهى الأساس الوحيد .

ويضيف أبيقور إلى الإحساسات ، أو المدركات الحسية ، انفعال المرء باللذة والألم ، وهما أساس فلسفته ، ثم يكوّن المرء مما يشعر به من لذات وآلام ، وما يدركه عن طريق الحواس، المعانى الكلية كإنسان وحيوان ، التى تيسر للعقل فيما بعد ما يريد من استدلال .

واعتماد الرواقيين فى المعرفة على الحواس ، وعندهم أن أخطاء الحس نوع من الخداع يمكن اجتنابه مع يقظة الذهن .

ولما سمع الملك بطليموس بمذهبهم فى المعرفة أراد أن يختبر أحد فلاسفتهم اختباراً عمليا ، فدعا إليه أحد تلامذة زينون الرواقى ، وقدم إليه مع الطعام رمانة من الشمع، فأخذ الفيلسوف يقضمها والملك يضحك منه . وعندئذ تكلم الفيلسوف قائلا : «لم أشعر فى نفسى باليقين من أن هذه الرمانة صحيحة ، غير أنه بدا لى أن مائدة الملك لا يمكن أن تقدم شيئاً زائفاً » . وهو فى ذلك يشير إلى مذهب الرواقيين الذى يميز فى مدركات الحواس بين ما يعرف عن يقين، وما يعرف عن ظن .

وقد أخذ كثير من الفلاسفة فى القرون الوسطى بهذا الرأى فقالوا أن الطفل يولد وعقله كالصفحة البيضاء لم ينقش فيها شىء ، وتنفذ إليه المعرفة شيئاً فشيئاً بطريق الحس. وهـذا المذهب يناقض على خط مستقيم مذهب أفلاطون ، لأنه ينفى القول بالفطرة نفياً تاماً . ومن تشبيهات الرواقيين أيضا أن النفس كقطعة الشمع ليس فيها شىء ، وكما

اكتسب الانسان خبرة وعلما من الأشياء الخارجية نقشت هذه المعرفة على هذا الشمع.
ولهذا السبب ، أى لوجود هاتين النظريتين المتعارضتين فى تاريخ الفلسفة ، اضطر الفلاسفة فى القرون الوسطى إلى التوفيق بينهما . ولما كان أغلبهم من غير المفكرين المستقلين تمام الاستقلال ، فقد مزجوا بين الرأيين ، وبذلك لا نكاد نقرأ كتابا فى تاريخ الفلسفة ، مثل ابن مكسوية حتى تجده يبسط هذين المذهبين . فتجده يقول النفس كالصفحة البيضاء لم ينقش فيها شىء ، وتجده يقول فى موضع آخر إن النفس عالمة بالفطرة ، ومرجع هذا هو وجود هذين الرأيين ، وحيرتهم فى التوفيق بينهما .

وقد نظر الرواقيون من جهة أخرى إلى المنطق اليونانى ، وبخاصة إلى منطق أرسطو ، واعتماده على القياس ، وفكروا فى أمر المقدمات التى يتألف منها ، وهى التى تثمر النتيجة ، هذه المقدمات ، على الأقل إحدى المقدمتين ، قضايا عامة كلية ، فكيف السبيل إلى إثباتها ؟ يذهب الرواقيون إلى وجود مبادىء عامة واضحة بنفسها ، تقبلها جميع العقول ، ولا تحتاج إلى برهان . ويذهب إقليدس الرياضى إلى مثل هذا الرأى فيضع مبادىء بديهية فطرية أساساً للبراهين الهندسية ، ولقد سرت هذه النظرية خلال القرون الوسطى ؛ بل أخذ بها ديكارت فى العصر الحديث فى قوله بالأفكار الجلية الواضحة .

تأثير الدين :

إلا أن عاملا جديداً ظهر فى المعرفة وكان له أثر شديد هو ظهور الأديان السماوية ومحاولة تفسير كل شىء بأمر الله . وكان لذلك أثره فى المعرفة مما سنتكلم عليه بالتفصيل فيما بعد . فنجد أن بعض الفلاسفة المسيحيين والمسلمين جعلوا المعرفة فيضاً من العلم الإلهى ، أو قبساً من نور الله .

ونضرب على سبيل المثال مايقوله القاضى عبد الرحمن الإيجى فى المعرفة .

« واحتجوا بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه ، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ، ثم يحصل بالتدريج بحسب مايتفق من الشروط . والجواب : إن الضرورى قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو استعداد فيفقده. وأما عندنا فإنه قد لايخلقه الله تعالى حينا ، ثم يخلقه فيه بلا قدرة أو نظر [١] »

فانظر كيف جعل الله قادراً على خلق العلم فى النفس بلا قدرة أو نظر ، لأن الله قادر على كل شيء.

الكليات :

وقبل أن نفصل آراء الفلاسفة فى القرون الوسطى عن المعرفة نقول : إن هناك مسألة شغلت الأذهان خصوصا فى المنطق ، واشتهر بها المشتغلون بالفلسفة عموما هى مسألة الكليات . هل الكليات لها وجود حقيق خارجى أم أنها مكتسبة من النفس؟ والكليات كما هو معروف إلى جانب أنها الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، لاينبغى أن تؤخذ على هذا المعنى الاصطلاحى فى المنطق وإنما نأخذها على معنى أوسع أى المعانى الكلية : والمعانى الكلية لاتخرج عن أن تكون إحدى هذه الكليات الخمس. مثال ذلك: إنسان كلى من الكليات لأنه نوع، وتحت هذا النوع الكلى يوجد زيد وعمرو وأفراد الإنسانية . فهل إنسان هذا المعنى الكلى له وجود حقيق خارج العقل أو أننا اكتسبنا هذا المعنى من النظر إلى فلان وفلان ، ثم بعد هذا النظر والمشاهدة وبعد أن وصلنا إلى صفات عامة ، خلعنا على هذه الصفات العامة لفظا يعبر عن هذه الصفات ، وسمينا هذا اللفظ إنسان ؟ ومن هنا نجد أن الفلاسفة فى القرون الوسطى انقسمو على أنفسهم قسمين :

الأول يقول إن هذه الكليات لها وجود حقيق خارج العقل : أى أن إنسان هذا

---

(١) المواقف ص ١٤ .

المعنى الكلى له وجود حقيق خارج العقل ، وهؤلاء يعرفون باسم الحقيقيين . والفريق الثانى يقول بأن هذه الكليات لاوجود لها خارج العقل ، وأننا وصلنا إليها بالاستقراء والمشاهدة والنظر إلى الأفراد الجزئية حتى تكونت عندنا المعانى الكلية ، وهؤلاء يعرفون باسم الاسميين . ونستطيع بسهولة أن نوازن بين رأى الفريق الأول القائلين بأن الكليات لها وجود حقيق ، وبين رأى أفلاطون الذى كان يعتقد فى وجود المثل ، وأن لها وجوداً حقيقيا منه تستمد النفس الانسانية معرفتها .

القديس أوغسطين :

نتكلم بعد هذا بالتفصيل عن رأى بعض الفلاسفة فى مسأله المعرفة . وأبرز هؤلاء فى الغرب القديس أوغسطين ولد سنة ٣٥٤ م ، وتوفى سنة ٤٣٩ م وقد نشأ فى مدينة من أعمال الجزائر ، وكان أبوه وثنياً ، وأمه مسيحية .

افتتح مدرسة فى قرطاجنه ثم توجه إلى روما حيث افتتح مدرسة أخرى . وله أثر عظيم فى المسيحية . ورأيه فى المعرفة أنها تتلاءم مع الدين ، وأن هناك طريقين للمعرفة: طريق الحواس الذى نعرف به الأشياء المألوفة ، وهو الطريق الذى يعنينا فى الحياة ؛ وطريق آخر يوصلنا إلى الحقائق الأولى وهى تلك الحقائق الدينية التى لايمكن أن تستفاد من الحواس . وهى عنده حقائق ثلاث : الله ، والنفس ، والملائكة . فهذه الأمور التى نسميها الإدراكات المعنوية تعرف بطريق الوحى أو الالهام ؛ كأن النور الآلهى هو الذى يضىء نفس كل إنسان يوجد فى هذا العالم ، فكأن مصدر المعرفة عنده ، هذه المعرفة اليقينية الحقة ، هو الله عن طريق الوحى، أو الالهام، أوالفيض. إلى جانب ذلك كان يعتقد فى وجود الحقائق خارجة عن أنفسنا، وأن لها وجوداًمستقلا. وهذه الحقائق على أنواع : منها القوانين المنطقية ، فهذه أمور يقينية مستقله عنا وكذلك الحقائق الرياضية ، ويذهب أبعد من ذلك فيجد أن الحقائق الفلسفية والخلقية

لها أيضا هذا الوجود الخارجي الحقيقي فمن الحقائق الخلقية مثلا طلب السعادة. وهذا كله مرجعه إلى الإيمان بوجود الله ، و بأن الله هو مصدر المعرفة .

ولكن الفلسفة المسيحية التي أخذت برأي القديس أوغسطين زمنا طويلا لم تقف عند هذا الحد الذي يعتمد على الدين من ناحية ، وعلى أفلاطون وأفلوطين من ناحية أخرى ، ذلك أن فلسفة أرسطو نفذت إلى أوروبا عن طريق شارحه الأكبر ابن رشد ، في القرن الثاني عشر الميلادي ، فكان لها أثر عظيم في توجيه التفكير ، وفي نظرية المعرفة ، وفي العلاقة بينها و بين الدين .

ونحن نعلم أن فلسفة أرسطو بناء عظيم ، محكم الأجزاء ، لايسهل على الفلاسفة نقده أو نقضه . ونحن نعلم أيضا أن أرسطو مجد العقل الانساني ، وأقام المعرفة كلها على أساس من بنائه . وهو صاحب المنطق ، وصاحب القياس ؛ ورأيه لايتلاءم كل الملاءمة مع الدين ، لأنه يجعل الله في ناحية ، والعالم في ناحية أخرى . و يجعل العالم قديما بقدم الله ، والصلة الوحيدة بينهما هي أن الله محرك لهذا العالم ؛ ولكنه لايحركه قصدا ، بل العالم هو الذي يتحرك إليه شوقا . لهذا السبب اجتهد رجال الدين في القرون الوسطى ، سواء أ كانوا من المسيحيين أم من المسلمين ، في أن يوفقوا بين آراء أرسطو والدين بقولهم : إن هناك طريقين للمعرفه طريق العقل والبرهان ، وطريق الوحي والايمان . فأصل المعرفة الانسانية موجود في الحواس ، والعقل قادر على انتزاعها من المحسوسات . ونصل بطريق الوحي إلى معرفة المسائل الأساسية في الدين كخلود النفس ووجود الله . أما العالم الاسلامي فإذا كان يشبه التفكير المسيحي في مسائل كثيرة نوهنا عنها كمسألة الكليات، ومسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ومسألة التصوف وما فيه من معرفة تستفاد عن طريق الالهام، فيفترق عن التفكير المسيحي بمسائل تتصل بطبيعة الاسلام ، منها ظهور مذهب أهل السنة أو أهل الجماعة .

المعرفة عند أهل السنة :

وهو مذهب يختلف عن مذهب المتكلمين وعن مذهب الأشاعرة،لأن الأشاعرة من المتكلمين . ولهذا السبب يجب أن نأخذ فى بالنا دائما أن هناك فى الاسلام مذهبا خاصا يعرف بمذهب أهل السنة ، وأصحاب الحديث ، ولا ينبغى ان نخلط بينه و بين الأشاعرة كما يفعل الكثيرون . فما هو مذهب أهل السنة أو أصحاب الحديث ، وما طريقهم فى المعرفة ؟ أما مذهب أهل السنة فإنهم يعتمدون أولا على الكتاب ، أى على القرآن ؛ ثم على الأحاديث المبينة للكتاب . واعتمادهم على الحديث اعتماد عظيم ، ولذلك يقولون يجب على المسلم الاتباع، ونكره فيه الابتداع ، أى الخروج على ما جاء فى القرآن والحديث ، ولا نعنى بذلك الخروج السافر لأن صاحبه كافر ، و إنما نعنى تأويل ما جاء فى الكتاب ثم عدم الأخذ بالسنة النبوية، بمعنى أن يأخذ المسلم بعقله وفكره واجتهاده فيحاول أن يؤول الحديث كما يحاول أن يؤول نصوص القرآن، وهذا ما يسمى بالابتداع. وهذا المذهب الذى جرى عليه الجمهور يقدم الكتاب ، ثم السنة ، ثم إجماع الفقهاء أو الصحابة فى عصر من العصور فى مسألة من المسائل . هذا المذهب يقضى على الإنسان المسلم بالتقليد وعدم التفكير، على الأقل بالنسبة للجمهور، و يجعل المعرفة موجودة وجودا خارجيا مستقلا لأن المعرفة، والذى يهمهم منها المعرفة الدينية، مدونة فى نصوص القرآن، والأحاديث النبوية ، و إجماع المسلمين . إذن فما هو السبيل إلى تحصيل المعرفة، و إلى تحصيل أهم جزء من أجزاء المعرفة ، وهو معرفة الحق سبحانه وما يتعلق به ، وما أمر به ، ونهى عنه ؟. الطريق إلى ذلك هو « الحفظ » فينبغى أو يكفى أن تحفظ القرآن ، ثم تحفظ الحديث ، حتى تتفقه كما يتفقه رجال الدين ؛ و إذا لم تستطع فعليك أن تسأل فقيها من

الفقهاء . ولذلك قالوا إن طريق الاجتهاد بعد ظهور أصحاب المذاهب الأربعة مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعى ، وأحمد بن حنبل قد أغلق ، والناس من بعدهم مقلدون . ولهذا السبب هاجم أهل السنة وأصحاب الحديث كل ما خرج عما جاء فى الكتاب والسنة والصدر الأول من الاسلام . فالمنطق علم من العلوم من اشتغل به فقد كفر ، لأن النبي لم يشتغل بالمنطق ، وكذلك الصحابة . وكذلك الفلسفة وكل شئ جديد .

وهذا لا يعنى أن أصحاب الحديث لايقرون الحواس ، وأنها مصدر من مصادر المعرفة ، بل يعدون أن المعرفة الحسية هى معرفة خاصة بالحياة اليومية المألوفة. والفرق بين أصحاب الحديث وأوغسطين هو أن أوغسطين ومن تابعه يأخذون المعرفة بالالهام عن الله، كأن هذه المعرفة شئ خفى يلوح لمرء إذا صفت نفسه ، واتصلت بالخالق . أما أصحاب الحديث فلا يأخذون المعرفة بالالهام ، ولا تهبط عليهم بالوحى ، لأنها موجودة ظاهرة لكل من أراد أن يطلع عليها فى الكتاب أو السنة .

قال البخارى . باب . العلم قبل القول والعمل ، لقول الله تعالى « فاعلم أنه لا إله إلا الله » فبدأ بالعلم ، وأن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم ، من أخذه أخذ بحظ وافر ، ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة. وقال جل ذكره « إنما يخشى الله من عباده العلماء » وقال «وما يعقلها إلا العالمون وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » وقال «هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون» وقال النبى صلى الله عليه وسلم : من يرد الله به خيرا يفهمه . وإنما العلم بالتعلم . وقال ابن عباس : كونوا ربانيين حكماء فقهاء . ويقال الربانى الذى يربى الناس بصغار العلم قبل كباره .

قال الكرمانى فى شرحه على البخارى ، إنما العلم بالتعلم ، وفى بعضها بالتعليم ، أى ليس العلم المعتبر إلا المأخوذ من الأنبياء وورثتهم على سبيل التعلم والتعليم . فيفهم منه

أن العلم لا يطلق إلا على علم الشريعة . ولهذا لو أوصى رجل للعلماء لا يعرف إلا على أصحاب الحديث والتفسير والفقه .

وقال على بن أبى طالب رضى الله عنه ، يا كميل بن زياد ، إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها . فاحفظ عنى ما أقول لك :

الناس ثلاثة ؛ فعالم ربانى ، ومتعلم على سبيل النجاة ، وهمج رعاع ، أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح ؛ لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق. يا كميل ؛ العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال. . . .هلك خزان الأموال وهم أحياء والعلماء باقون ما بقى الدهر.

وكلام الإمام على بن أبى طالب يؤيد ما نذهب إليه فى نظرية المعرفة ، فهو يجعل معرفة الله على رأس كل معرفة ، ويطعن فى المقلدين . وقد فسر ابن أبى الحديد فى شرحه لنهج البلاغة العلم المقصود بالعلوم الدينية وسبيلها الشرع كما يذهب أهل السنة .

المتصوفة :

ثم نجد بعد ذلك عدة فرق لها آراء مختلفة فى المعرفة هى المعتزلة والأشاعرة والمتصوفة والفلاسفة ، ولكل فريق من هؤلاء مذهب فى المعرفة يتلاءم مع جملة مذهبه . أما طريق المتصوفة فى المعرفة فيتلاءم مع مذهبهم، وهو التصوف. والراجح أن الصفاء صفاء النفس لتصل بذلك إلى معرفة الله . وطريقهم هذا يختلف تمام الاختلاف عن طريقة المتكلمين أو الفلاسفة ، لأن كليهما يعتمد على العقل أما المتصوفة فيسلكون طريق الذوق أو القلب . أى أنهم سموا الحاسة التى توصلهم إلى المعرفة الذوق ؛ وجعلوا محلها القلب مجازا ، لا يقصدون بالقلب القطعة من اللحم ، ولكن باطن النفس . والمتصوفة

أقسام فمنهم من ينظر إلى المشكلة الكونية فى إدراك معرفة الخالق ومعرفة العالم ، نظرة عليا تعتمد على تفكير عميق، فقسموا المعرفة قسمين والعلم علمين: علم أدنى نستطيع أن نعرفه بالحواس و بالاطلاع والتعلم ، وعلم يسميه الغزالى العلم اللدنى تفسيراً للآية المشهورة « وآتيناه من لدنا علما » . هذا النوع الثانى من العلم أو المعرفة هو الذى يعنينا الآن كيف يتم ؟ وكيف يحصل ؟ هو نوع من الفتوحات الربانية كأنه فيض إلهى يختص به الله بعض العباد الذين يمتازون بالتقوى والصلاح والتصوف . أى من يسلك طريق التصوف الذى يصوره المتصوفة ينتهى به الأمر إلى هذا النوع الأخير من المعرفة . وهم لا يؤكدون حصوله لأنه ليس بأيديهم ، بل هو من عند الله . والغزالى يرتب هذا العلم الأعلى على العلم الأدنى أى أنه لا بد أن يحصل المرء فى بدء حياته العلوم المختلفة. ولكن فريقا آخر من المتصوفة زعم أنه يكفى أن يصفى الانسان نفسه، و يسلك طريق المقامات المذكورة عندهم كالزهد والعبادة ، حتى إذا صفت نفسه هبط عليه هذا العلم .

المتكلمون :

أما المتكلمون فأنهم رجعوا إلى العقل ، لا على المعنى الذى كان يقصده الفلاسفة ، الذين يجعلون طريق العقل هو المنطق ، بل على طريقهم هم أى النظر إلى المعانى و إلى الأشياء ، فما استحسنه العقل كان حسنا وما استقبحه العقل كان قبيحا . وهذه هى نظرية المعتزلة المشهورة بنظرية الحسن والقبح العقليين، ولذلك قالوا ان الله حين أمر فى كتابه بما أمر ونهى عما نهى، كان ذلك طبقا لما يستحسنه العقل و يستقبحه. و يقولون أيضا إن مرجع الناس قبل الشرائع هو العقل و بهذا المعنى نظروا إلى الله لكن اعتمادا على مبدء أو أساس هو القرآن؛ وهذا هو الفرق بينهم و بين الفلاسفة: فالفلاسفة

لا يعتمدون على شيء من الكتاب ، و إنما يرجعون إلى العقل فقط أما المتكلمون فإنهم يتخذون القرآن أساسا ثم يفسرونه بالعقل ، وقد يشتطون فى تأويل ما جاء فيه ولكن اعتمادهم على القرآن . والفريق الثانى من المتكلمين هم الأشاعرة وهؤلاء يعتمدون على العقل؛ ومن أقوالهم معرفة الله بالعقل تحصل و بالسمع تجب . إذا كان المعتزلة أوجبوا على الله العدل،وأوجبوا عليه أن يكافئ المحسن وأن يعاقب المسيء طبقا للوعد والوعيد، فأن الأشاعرة نزهوا الله عن هـذا الالزام والوجوب فقالوا الله يثيب المحسن بفيض فضله و يعاقب المسيء بمحض عدله . فإذا شئنا أن نرتب هذه المذاهب الثلاثة نجد أن أهل السنة يعتمدون على الكتاب والسنة ، و يتقيدون بهما تقيدا حرفيا ، ولا يحاولون النظر إلى ماهية أبعد من هذا بل حرموا الجدل فى المسائل الإلهية لأنه قد ينتهى إلى التفكير؛ والمعتزلة يجعلون طريقهم إلى المعرفة الكتاب ولكنهم يؤولونه بالعقل إلى أوسع مدى، ولذلك قيل عن المعتزلة إنهم أحرار المفكرين فى الإسلام . والأشاعرة يعتمدون أيضا على الكتاب ولكنهم يجعلون العقل فى مرتبه تالية للشرع ولا يمنعون التعمق أو الجدل فى المسائل الالهية وما يدور حولها ، كما يحاول أهل السنة.

ويكفى أن نعلم أن للأشعرى كتابا اسمه « استحسان الخوض فى علم الكلام »

الفلاسفة :

ونخلص إلى الفريق الأخير وهم الفلاسفة ، وهؤلاء طريقهم مخالف تماما للسابقين من المسلمين، فهم يعتمدون على العقل فقط ولا يجعلون القرآن مبدءاً يعتمدون عليه، كما أنهم فصلوا المعرفة قسمين : قسم يدرك بالعقل و يسمى الحكمة، وقسم يدرك عن طريق النصوص كالقرآن والسنة و يسمى الشريعة. فلما أراد المسلمون تكفير الفلاسفة وهاجموهم اضطر الفلاسفة إلى الدفاع عن أنفسهم، وألف ابن رشد كتابه فصل المقال

فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . فالطريق العقلى الذى سلكه الفلاسفة هو الرأى الذى نقل عن أرسطو ؛ ولهم فى ذلك مباحث كثيرة أضافت الشىء الكثير إلى هذا العلم، ولكن أكبر اعتمادهم فى المنطق كان على القياس لأنه هو الموصل إلى اليقين. وعلى أى أساس يعتمد القياس، وكيف تصل من هذا القياس إلى النتائج المستمدة منه؟ هذه مسائل تعد من صميم نظرية المعرفة. القياس يقوم على مقدمات، وصحة المقدمات تثبت إذا كانت بديهية، وهنا انصرف البحث إلى هذه البديهيات كالكل أكبر من الجزء، والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية، هل هذه البديهيات يعرفها الانسان بالفطرة لأنها من طبيعة العقل أو يكتسبها بالتجربة ؟ و إذا كان العقل قائما على هذا البديهيات ويستطيع بالقياس أن يرتب المقدمات ليصل منها إلى النتائج، فكأن الإنسان يستطيع أن يصل بنفسه وتفكيره إلى معرفة كل شىء وليست به حاجة إلى الله . ثم نظروا فى العقل ما هو ومن أى شىء يتركب ، وكيف تصل إلينا المعانى المختلفة؟ وأغلب الفلاسفة اعتمدوا على نظرية أرسطو فى العقل التى قال فيها بأن العقل نوعان منفعل وفعال: فالعقل المنفعل هو الذى يدرك المعقولات التى يجردها عن المحسوسات كإدراكه أن هناك لونا هو اللون الأحمر بعد النظر إلى عدة أشياء محسوسة فيها هذا اللون. أما العقل الفعال فمنزلته عند أرسطو أنه هو الذى يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل لأن كل شىء عند أرسطو يخرج من القوة إلى الفعل ، يحتاج إلى محرك ، أو إلى فاعل . فالعقل الفعال هو الذى يحرك العقل المنفعل حتى يصل به إلى هذه المعقولات . وقال أرسطو إن العقل الفعال مفارق ، أى مفارق للبدن ، خالد . ولم يزد أرسطو على هذه الجملة ، وهى أن العقل الفعال مفارق : وعلى هذا الأساس أى على أساس هذه العبارة الوحيدة ، اعتمد المفسرون والفلاسفة ومنهم فلاسفة المسلمين، وفسروها تفسيرا واسعا يلائم الدين فقالوا بأن العقل الفعال ، وهو أسمى جزء فى العقل الانسانى ، يفارق فيتصل بالعقل

الإلهى ، ومنه يستمد المعرفة . وهذه هى نظريتهم المشهورة بنظرية اتصال العقل الفعال بالعقل الكلى .

نظرية المعرفة فى عصر النهضة

اهتم جاليليو بالعلم الطبيعى فوجد أن الاعتماد على أقاويل وأرسطو فى هذا العلم لا قيمة لها ، وإنما يكتسب العلم الطبيعى بطريق المشاهدة . فطريق المعرفة الحواس على أن تصحبه آلات تضبط التجارب . وهذا الطريق هو الذى اعتمد عليه العلم الحديث ، فجعل سبيل المعرفة العلمية الاستناد إلى المشاهدة الخارجية . فنحن إذن نكتسب المعرفة من الخارج .

وعلى هذا الأساس أقام بيكون فلسفته ومذهبه . فهو الذى بين الأسباب التى يقع فيها العقل البشرى فى الخطأ ، ثم بين بعد ذلك أن المعرفة لا بد أن تستند إلى مشاهدات واسعة جدا فى الطبيعة ، تصحبها التجارب ، حتى نصل إلى معرفة القوانين الطبيعية .

ولكن إلى جانب هذه النزعة العلمية التى ابتدأ بها جاليليو وتابعه بيكون والتى تجعل أساس المعرفة المشاهدة والتجارب ، نجد مدرسة أخرى تناقض هذه النزعة تمام التناقض. على رأس هذه المدرسة ديكارت فيلسوت القرن السابع عشر الذى كان عقليا يسلك إلى المعرفة سبيلا يختلف عن سبيل هؤلاء العلماء ، وهو سبيل لا بد أن يأخذ به كل من يريد أن يقيم فلسفة عقلية أوروحية ، إذا اعتبرنا أن العالم ليس ماديا فحسب. فعند ديكارت أن العالم نوعان مادة وفكر ، جوهرها مختلف كل الاختلاف. والطريق الذى يعرف به الفكر أو المعقولات، ليس طريق المشاهدة الخارجية ولا طريق التجارب لأن المشاهدة والتجربة قد توصلنا إلى معرفة الأشياء المادية ، والعالم المادى لا نستطيع

أن نعرفه معرفة يقينية . أما الذى نستطيع أن نعرفه معرفة يقينية ، وأن نتأكد منه ، بعد أن نفكر فى كل شىء ، فحقيقة واحدة هى حقيقة فكرية عقلية . وأول حقيقة من الحقائق التى استطاع ديكارت أن يعرفها ، وأن يؤمن بها ، هى معرفة نفسه لا جسمه. وذلك تفسير قوله أنا أفكر اذن أنا موجود . وقد أبصر ديكارت هذه الحقيقة بما سماه الحدس ، ثم انتقل ديكارت من اثبات وجود نفسه إلى اثبات وجود الله بعدة براهين أهمها برهان الكمال، أى أننا نشعر فى أنفسنا بالنقص ونتصور الكمال، وحيث أننا نتصور الكمال فالكمال موجود، فلسنا نحن بكاملين لأننا نشعر بهذا النقص، أما هذا الكامل الموجود فهو الله . والذى يهمنا فى ديكارت أنه جعل المعرفة تقوم على مقدمات بديهية أشبه بالبديهيات الرياضية بل هى البديهيات الرياضية ، لأن طريق ديكارت فى المعرفة طريق رياضى بحت و براهينه براهين رياضية ، لأنها أوثق البراهين؛ وكان ديكارت يعتقد أن هذه البديهيات موجودة بالفطرة فى أنفسنا ، ونستطيع أن نعرفها بالنظر إلى أنفسنا بطريق الحدس . ومن هنا قامت المدرسة الديكارتية على أساس وجود بعض أنواع من المعرفة فطرية فى النفس .

المدرسة الإنجليزية :

وهذا هو السبب فى أن طائفة أخرى من الفلاسفة وهم أصحاب المدرسة الإنجليزية لوك ، وهوبز ، و بركلى ، وهيوم نهضوا جميعا ينظرون فى جوهر العقل، وهل كما يقول ديكارت فيه معارف فطرية ؟ وكيف نكتسب المعرفة ؟ و بذلك تعد هذه المدرسة أول من نظر إلى العقل البشرى ، وحلله تحليلا دقيقا . ووضعوا الأفكار الموجودة فى عقولنا تحت المشرحة ففتحوا بذلك آفاقا جديدة فى الفلسفة ؛ وفى نظرية المعرفة بوجه خاص وهى النظرية الجوهرية فى الفلسفة اليوم . ويكفى أن نعرف أن كنت الفيلسوف هو

الذى قال عن هيوم إنه هو الذى أيقظه من سبات الاعتقادات. ونحب أن نبسط آراءهم بعض الشىء ، فهم جميعا ينكرون إنكارا تاما أن المعرفة فطرية . وعندهم أن الأفكار التى تصل إلى الذهن إنما تصل عن طريق الحواس ثم تتجمع هذه الاحساسات، وتستحيل أفكارا ، وتصاغ هذه الأفكار صياغة جديدة داخل العقل. ومن أقوال لوك « لاشىء فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس » وبذلك يصبح مصدر المعرفة عنده الاحساسات .

أما بركلى فرأيه أغرب ، وأكثر عمقا ، فهو ينكر المادة إنكارا تاما ، ولذلك فهو على رأس الفلسفة المثالية . فنحن حين ندرك فى عقولنا معنى من المعانى مستمدا من الأشياء الخارجية المادية ، فنحن إنما ندرك عقولنا ولا وجود للمادة إلا فى العقل . أما العالم المادى فموجود ، لأنه موجود فى العقل الإلهى . فإذا عرفنا أن بركلى من رجال الدين فأنه يرتب على ذلك أن عقولنا أيضا نفحة من العقل الإلهى ، وعن هذا الطريق نعرف الأشياء الخارجية .

أما هيوم فإنه نظر إلى طبيعة العقل و إلى طبيعة الأفكار الموجودة فى العقل، فوجد أن الفلاسفة يقولون بأن من مبادىء العقل ما نسميه السببية أى اتصال الأسباب بالمسبباب وهو مبدأ من المبادىء العقلية، وعلى أساسه تقوم العلوم المختلفة. إلا أن هيوم قال بأن اتصال السبب بالمسبب ليس اتصالا ضروريا ، أو ناشئا من العقل ، بل هو اتصال نشأ عن العادة : فقد ألفنا باستمرار أن نرى أشياء تسبق أشياء فنقول عن السابق إنه سبب، وعن اللاحق نتيجة . هذه هى الانتقادات التى وجهها هيوم فى عمق إلى طبيعة العقل وما فيه من أفكار ومبادىء كانت أساسا للفلسفة النقدية ، وكانت أساسا لفلسفة كنت فيما بعد . وفلسفة كنت فلسفة نقدية كما نعلم ، فله كتابان أحدهما يسمى نقد العقل الخالص ، والثانى نقد العقل العملى، وكنت كما قلنا هو أعظم من تكلم فى نظرية المعرفة . وإنما الذين مهدوا له هذا الكلام هم الفلاسفة الانجليز من جهة ، وفلسفة

ديكارت وتلاميذه من جهة أخرى من القائلين بالفطرة فى المعرفة. وعلى حين أن الفلسفة الانجليزية تنفى نفيا تاما أن المعرفة فطرية فإذا بنا نرى أن كنت يقول بأن العقل يتركب من صور فطرية تتلقى الأشياء الخارجية ، فتصوغها فى هذه الصور العقلية . فالمحسوسات تصاغ فى قالبين عقليين هما المكان والزمان .

برجسون :

وقد ظهر فى العصر الحديث مذهبان جديدان جديران بالاعتبار، على رأس الأول برجسون ، ومذهب الثانى أمريكى وهو البراجماتزم. و بين هذين المذهبين أوجه من الشبه على الرغم من اختلافهما اختلافا كبيرا. ووجه الشبه بينهما أنهما يعدان رد فعل على النزعة العلمية التى سادت أوربا خلال القرن التاسع عشر. و بمقتضى هذا الاتجاه العلمى قالوا إن المعرفة لايكون موثوقا بها الا إذا قامت على المشاهدة الحسية والتجارب ،وكل ماخرج على هذا النطاق فهو كذب أو أوهام. فكأن العلم ينادى بما يسمى جبرية مطلقة ، أى أن هناك أسبابا ومسببات يتصل بعضها ببعض تمام الاتصال ، ولا مجال الحرية ،ولا مجال كذلك للغائية، ولا شىء يمكن أن يعرف إلا إن كان قائما على الحواس .

ويرى برجسون أن العالم عالمان عالم الحس وعالم الشعور ، يقصد بالشعور العالم النفسى . فعالم الحس هو هذا العالم الذى يبحث فيه العلم الحديث بالملاحظة والتجارب وليس الأمر فى العلم أمر الملاحظة والتجربة فقد لاحظ العلماء وجربوا ، كما يلاحظ العوام ويجربون كل يوم ، ولكن الملاحظة والتجربة لا تكونان علميتين إلا إذا خضعتا للقياس ، أى القوانين الرياضية . فإذا انتقلنا إلى عالم الشعور وجدنا الأمر فيه مختلفا . وظواهر الشعور لا يمكن أن تخضع للقياس ، وهذا هو السبب فى أنها خارجة

عن نطاق العلم الحديث بالشكل المعروف فى العلوم الطبيعية ومحاولة العلماء قياس الشعور محاولة خاطئة. وفى الوقت نفسه هناك أمور يعرفها الوجدان فى عالم الشعور بطرق مختلفة عن الطرق العلميـة المستندة على الحواس ؛ ولا ينبغى أن ننـكر هذه الظواهر لأنها تأتى عن طريق مختلف عن طريق الحواس. مثال ذلك الشعور عن بعد Télépathie أى إدراك الإنسان الأشياء البعيدة عنه فى المكان ، أو توقعه أشياء فى المستقبل أى فى الزمان . وعند بعض الناس مواهب من هذا القبيل ثابتة . فما موقفا من مثل هذه الظواهر هل ننـكرها أو نقبلها ؟ يقول برجسون إننا لا بد أن نصدق هذه الظواهر لأنها أحداث واقعة حقيقية ، كما نصدق ما يشاهد البصر من إحساسات، ثم نحاول بعد ذلك أن نعلل هذه الظواهر . الخلاصة أن برجسون ومن ارتاد هذه المباحث ، يفسح المجال لطريق جـديد من المعرفة ليس بطريق الحس بـل هو طريق الوجـدان أو البديهة يسميـه برجسون بالحدس . ويرى بعض المحدثين أن هذا الطريق من المعرفة ، يجدر أن تختص به حاسة جديدة نسميها «الحاسة السادسة» من خصائصها أن تجعلنا نشعر بالأشياء عن بعد ، وأن نعرف المستقبل. والحاسة السادسة تختلف عن الفراسة لأن الفراسة من التفرس بمقتضى أمارات يراها صاحب الفراسة فى وجـوه الناس ، ونستطيع أن نستدل منها على ما خفى من أمور هؤلاء الناس؛ فالمعرفة فى الفراسة تقوم على الاستقراء والقياس المنطقى .

البراجماتزم :

وصاحب مذهب البراجماتزم هو العالم النفسانى وليم جيمس . وبمقتضى هذا المذهب انعكست نظرية المعرفة فبدلا من أن تقدم المعرفة ثم يرتب عليها العمل بعد ذلك ، قدموا العمل أولا ثم استخلصوا منه المعرفة، ومن هنا أجازوا جميع الظواهر ، وأدخلوا الدين

مثلا فى نطاق المعرفة . وطبقا لهذا المذهب ينبغى أن نقبل ونقر الدين ثم نستخلص منه طريق المعرفة، فنجد أن طريق المعرفة الدينية بمقتضى هذا الدين العملى ليس هو الطريق العلمى، ولكن لا بد أن نفترض وجود ما يشبه الحاسة الدينية هى التى جعلت المجتمع يعتقد و يؤمن بالأديان. ومن هنا نجد نوعا من الشبه بين هذا المذهب ومذهب برجسون من هذه الناحية، وهى الاعتراف بوجود ظواهر خارجة عن نطاق العلم ، وسبيل معرفتها يختلف عن السبل المعروفة فى العلم أى الملاحظة والتجربة .

و يقوم جوهر فلسفة وليم جيمس على البحث فى « الشعور » حتى لقد أصدر رسالة صغيرة عام ١٩٠٤ بعنوان « هل يوجد الشعور » ، أنكر فيها ما جرى عليه الفلاسفة من قديم الزمان من التفرقة بين الذات والموضوع ، أى بين الذات التى تشعر وتعقل ، و بين موضوع المدركات عن الأشياء الخارجية ، وهى خارجية عن الذات . وتتم المعرفة فى اصطلاح الفلاسفة عندما تتصل الذات بالموضوع و بذلك تصبح المعرفة هى العلاقة بينهما ، ونستطيع أن نسمى الذات بالعارف ، والموضوع بالمعروف ، والعلاقة بينهما بالمعرفة . مثال ذلك أنت تقرأ الآن هذا الكتاب ؛ فأنت هو الذات أى العارف ، والكتاب هو الموضوع أو المعروف ، و بينك و بين هذا الكتاب المعرفة به . وكانوا يقولون إن العارف عقل أو نفس ، وأن المعروف شىء مادى أو معقول آخر يصبح هو والعقل الذى يعرف شيئا واحدا . هناك إذن ثنائية فى المعرفة تميز بين العقل والمعقول أو المادة . وعند وليم جيمس أن القول بالنفس صدى للفلسفة القديمة، والقول بالشعور كشىء مستقل نظرة عقيمة ، وأنه لا وجود إلا للتجربة الخالصة Pure experience وليست المعرفة إلا صلة بين تجربتين ، وليس فى باطن النفس هذه الثنائية بين ذات تعرف ، وموضوع يعرف . ثم يقول بعد ذلك إن التجربة الخالصة هى تيار الحياة الدائم الجريان الذى يمهد فيما بعد للتفكير والتأمل .

ومذهب جيمس فى الشعور من أنه التجربة المتصلة هو أساس نظريته فى البراجماتزم وعنده أن المهم هو صدق الأفكار النافعة للانسان فى دينه وأخلاقه . والأفكار الصادقة أو الصحيحة ، هى التى تتلاءم مع التجربة ولا تخالفها ، وما دام الانسان ينتفع منها

Profitable to our lives

كلمة أخيرة :

والخلاصة فى نظرية المعرفة أنها أهم جانب بقى للفلسفة : أن تبحث فى هذه الطرق التى توصل الانسان إلى المعرفة بالعالم الخارجى أو بالعالم الباطنى . واقتضى هذا منذ ظهور هيوم ، وكنت على وجه خاص ، النظر فى هذه الأداة التى بها نعرف العالمين . وهذه الأداة هى العقل؛ ثم نظروا هل محتويات العقل أصلها ناشىء عن الاحساسات والتجارب ؟ كأن العقل كالصفحة البيضاء ليس فيه شىء حتى تصل اليه هذه التجارب فتكون كل معرفة مكتسبة ؛ أو أن العقل يتركب من بعض الأفكار البديهية مما يجعلنا ننظر إلى العقل باعتبار أن فيه معلومات فطرية. وهذه مسألة من أدق المسائل مما يقتضى النظر إلى العقل ، وكيف ينظر العقل إلى نفسه ، وكيف يعقل العقل ذاته ، وهل العقل والشعور شىء واحد، أم العقل شىء ، والشعور شىء آخر ؟ وهنا انتهت مباحث المحدثين إلى القول، أو إلى افتراض طريق جديد يوصل إلى المعرفة إلى جانب الطريق العقلى، هو طريق الذوق أو الوجدان أو البديهة. ولا تزال هذه المشكلة ، مشكلة المعرفة ، مفتوحة الأبواب فى الفلسفة .

فهرس